
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00259953 8

Schelling's positive Philosophie,

nach ihrem Inhalt,
wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung
der bis jetzt noch herrschenden Denkweise,

für

gebildete Leser dargestellt

von

Constantin Frantz.

Erster allgemeiner Theil.

Cöthen,
Paul Schettler's Verlag.
1879.

Richard Wagner

freundschaftlich gewidmet.

Hochgeehrtester Herr!

Ihnen für die mir so schmeichelhafte Theilnahme, welche Sie seit lange meinen Bestrebungen geschenkt, durch ein öffentliches Zeugniß meinen Dank zu bekunden, war mir ein lieber Gedanke. So gestatten Sie mir denn, Ihren Namen einem Werke vorzusetzen, welches einem Künstler zu widmen mir gar wohl passend erschien.

Handelt es doch von den höchsten Problemen des menschlichen Geistes, und will damit den Leser in eine Region einführen, aus welcher auch die Kunst ihre Inspirationen zu empfangen hat, um das Ziel zu erreichen, welches Sie selbst ihr gesteckt. Großer Gott, was könnte noch Kunst bedeuten, bliebe sie auf die Stoffe beschränkt, welche ihr die heutige empirische Welt darbietet? Sie muß schon ihren Blick darüber hinaus auf ein Jenseits dieser empirischen Welt richten, und hilft die Philosophie dazu, solches Jenseits für die Erkenntniß zu erschließen, so dient sie auch der Kunst.

Vieles nun, was in dem vorliegenden Werke ausgesprochen ist, wird Ihrer eigenen Denkweise – in wie weit ich dieselbe kenne — sogleich als sympathisch entgegentreten. Aber auch Anderes werden Sie darin finden, was Ihnen zunächst fremdartig erscheinen dürfte, manches sogar Ihnen Widerstrebende. Gleichwohl bin ich des guten Glaubens, Sie werden dem um deswillen nicht überhaupt den Zugang zu Ihrem Denken versagen. Sind Sie doch auf Ihrem eigensten Gebiete kühn aus dem Herkömmlichen herausgetreten, damit bei Vielen Befremden und Widerstreben erregend. Selbst also ein rechter Erzneuerer, kann das Neue als solches für Sie nichts Anstößiges haben, sollte auch die positive Philosophie noch auf einen größeren Umschwung hinauslaufen, als den Sie Ihrerseits herbeizuführen unternahmen. Dazu brechen ja neue Ideen nicht wie Räuber in das Haus ein, noch präsentiren sie sich

mich nun endlich verpflichtet fühlte, da es doch Niemand anders thun zu wollen schien. Denn was wirklich in dieser Hinsicht bereits geschehen, konnte der in Rede stehenden Aufgabe nicht entfernt genügen, wie die nachfolgenden Bemerkungen bestätigen werden.

In erster Stelle hervorzuheben wären da die, in den Jahrbüchern der münchener Academie erschienenen, einzelne Theile der schellingschen Lehre betreffenden Abhandlungen von Beckers. Gewiß an und für sich sehr schätzbar, wie sie aber keine Vorstellung von dem Ganzen der schellingschen Weltansicht geben, sind sie dabei auch nur für Gelehrte von Fach bestimmt, und können kaum dazu helfen, in diese Philosophie einzuführen, da sie vielmehr schon einige Bekanntschaft mit derselben voraussetzen. Weiter wäre einer Arbeit von Planck zu gedenken*), die zwar das ernstliche Bestreben bekundet, den Ideengang der positiven Philosophie darzulegen, doch ebenfalls nicht dazu angethan ist, diese Ideen dem Leser verständlich zu machen und sein Interesse dafür zu erwecken. Noch weniger wäre das zu sagen von der in Herzog's theologischer Encyclopädie gelieferten, und damit ausdrücklich für Theologen bestimmten, ziemlich ausführlichen Abhandlung über die ganze schellingsche Philosophie, die sich wesentlich nur als eine Inhaltsangabe charakterisirt. So brachten auch verschiedene theologische Zeitschriften einzelne Abhandlungen über die schellingsche Religionsphilosophie, die aber jedenfalls nicht dahin gewirkt haben müssen, zum Studium dieser Philosophie anzuregen, da es vielmehr ganz das Aussehn hat, als ob man in der theologischen Welt überhaupt nichts davon wüßte, geschweige denn daß man etwas daraus zu machen verstände. Ganz unerheblich ist ferner, was von seinem Standpunkte aus der Philosoph des Unbewußten über die schellingsche Lehre gesagt.**) Nur hat er immerhin herausgefühlt, daß allerdings etwas wesentlich Neues, einen Fortschritt der Philosophie Begründendes darin liege, was er ausdrücklich erklärt, indessen der wahre Gehalt dieses Neuen und die folgenreiche Bedeutung desselben seinem beschränkten Geiste verborgen bleiben mußte.

Sollte man endlich meinen, daß eine so originelle Erscheinung, als welche die positive Philosophie sich für Jedermann darstellt, der sie überhaupt ansehen will, doch jedenfalls bei unseren Geschichtsschreibern der Philosophie eine eingehende Beachtung gefunden haben müßte, so ist auch dies nicht der Fall. Am bemerkenswerthesten in dieser Hinsicht, daß Fischer, als der in unseren Tagen Bedeutendste, der in seinem um-

*) „Schelling's nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie", 1858.

**) „Schelling's positive Philosophie, als Einheit von Hegel und Schopenhauer", 1869.

fangreichen Werke über die Geschichte der neueren Philosophie die Lehre eines jeden Philosophen so sorgfältig darstellt, und Sinn und Tragweite der einzelnen Ideen verständlich zu machen sich eben so beflissen als befähigt erweist, — daß also dieser Autor die Entwickelung der schellingschen Philosophie, von welcher er übrigens mit großer Anerkennung spricht, gerade da abschließt, von wo an erst der Umschwung des schellingschen Denkens begann, als dessen Resultat hinterher die positive Philosophie auftrat. Und so doch auch als die eigentliche Frucht der ganzen vorangegangenen Denkarbeit Schelling's, die damit zur Vorarbeit herabsank, mit welcher allein aber uns Fischer bekannt macht; worauf hingegen erst Alles ankommt, davon erfahren wir nichts. Ob er etwa später — was jedenfalls sehr zu wünschen wäre — noch einen besonderen Band darüber liefern wird, bleibt abzuwarten.

Was sollen wir aber sagen, wenn ein Zeller in seiner Geschichte der deutschen Philosophie die neue Lehre Schelling's nicht einmal mit derjenigen äußeren Consideration behandelt, mit der doch ein auf so vieljährigen Forschungen beruhendes Werk von jedem wissenschaftlichen Manne — wie er auch sonst darüber denken möchte — behandelt zu werden gerechten Anspruch hat. Statt dessen wird da dieses Werk auf wenigen Seiten wie leerer Plunder abgethan, und entblödet sich dieser Autor sogar nicht, darin kaum etwas anderes erblicken zu wollen, als den Versuch Schelling's, nachdem er in seiner Jugend zeitweilig das philosophische Zepter geführt, sich in seinen alten Tagen noch einmal wichtig machen zu wollen! Es geht über allen Glauben. Ei, möchte doch Herr Zeller, nachdem er selbst schon alt geworden, ohne gerade in jungen Jahren berühmt gewesen zu sein, selbst einmal versuchen sich durch eine ähnliche Leistung einen Namen zu machen, während er durch solche wahrhaft niederträchtige Behandlung eines tiefernsten Werkes sich bei allen besser Unterrichteten nur ein testimonium paupertatis ausgestellt haben dürfte.

Was die Sache noch ärger macht, — jene zellersche Geschichte der deutschen Philosophie soll noch etwas mehr sein als das Privatwerk eines Gelehrten. Sie bildet einen Theil des, unter dem Protectorat des letztverewigten Königs von Bayern unternommenen und unter Leitung der historischen Commission der münchener Academie ausgeführten, Sammelwerkes über die Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, infolge dessen das Buch von vornherein als mit der Autorität eines deutschen Nationalwerkes bekleidet auftritt. Und darin wird also gerade das Hauptwerk eines von Freund und Feind doch immerhin zu den größten deutschen Denkern gerechneten Philosophen in den Koth geworfen. Schönes deutsches Nationalwerk! Dahin wäre es denn mit dem öffent-

lichen Urtheil im Lande der Denker und mit dem Publikum in diesem Denkerlande gekommen, daß man ihm so etwas bieten darf.

Wird man sich nach solchen Thatsachen nicht groß darüber zu wundern haben, daß die positive Philosophie Schelling's einstweilen wie gar nicht da zu sein scheint, so werde ich andererseits auch sagen dürfen, daß, was bisher geschehen, um dieselbe zum allgemeineren Verständniß zu bringen, eben auch ganz unzulänglich gewesen. Danach aber werde ich mich um so mehr darüber zu erklären haben, wie ich meinerseits diese Aufgabe auffaßte.

Wenig geholfen hätte offenbar eine bloße Darlegung des schellingschen Gedankenganges, wo doch die Hauptschwierigkeit vielmehr war, die einzelnen Gedanken selbst verständlich zu machen. Denn sonst möchte wohl der Leser hinterher nichts begriffen haben, und zuletzt nur den Eindruck behalten, daß ihm da etwas vorgeredet sei, woraus er nichts zu machen wisse, und wodurch ihm nur wirr im Kopfe geworden sei. Um daher das Fremdartige, was ja die Sache für den Nichteingeweihten zunächst im höchsten Grade haben könnte, thunlichst zu beseitigen, unternahm ich eine ganz freie Umarbeitung der eigenen schellingschen Entwickelung, indessen ich nur hier und da einige Originalstellen anführte, wo es sich um besonders prägnante Aeußerungen handelte, und damit doch der Leser zugleich einige Beispiele von Schelling's eigener Redeweise vor sich habe. So viel als möglich suchte ich dabei für die schellingsche Weltansicht Anknüpfungspunkte in der gewöhnlichen Vorstellungsweise, und um den Leser um so eher dazu zu bewegen, das Neue und ihm befremdlich Klingende nicht um deswillen kurzweg abzulehnen, sondern zu erwägen, ob nicht doch etwas Wahres darin sein möchte, zog ich dies und jenes heran, was einerseits ein Licht darauf werfen konnte, und andererseits die Tragweite der jedesmaligen Frage zeigen sollte, um das Interesse dafür zu erwecken.

Die Mühe eines ernsten Denkens konnte ich gleichwohl dem Leser damit nicht ersparen wollen. Im Gegentheil, ich wollte ihn dazu anreizen, und muß das fordern. Denn ohne diese Voraussetzung wäre zu reden weder möglich noch schicklich, wo es sich um die höchsten Probleme handelt, die überhaupt dem menschlichen Geist entgegentreten. Auch gehörte das selbst mit zu den Zwecken meiner Arbeit, gegenüber dem seichten und leichtfertigen Gerede unserer Tage, wieder den tieferen Ernst zu erwecken, mit welchem schon die Fragen des menschlichen Lebens betrachtet sein wollen, geschweige denn, was noch hoch über diese Welt hinausgeht, und für uns gerade den Hauptgegenstand der Untersuchung bildet. Eröffnen sich dann durch die schellingsche Weltansicht neue Perspectiven, so wird man dadurch auch erst recht den ganzen Ernst dieser Fragen erkennen, und in welche Tiefen sie führen.

Kam es vor allem darauf an, von dem Ganzen dieser Weltansicht eine lebendige Vorstellung zu geben, so ließ ich um deswillen das rein Gelehrte überhaupt bei Seite. Desgleichen ging ich über einige Punkte hinweg, wo Schelling in der eigenen Darlegung seiner Lehre — die ja nicht mit einem Schlage vollendet war, wie er auch nicht überall die letzte Hand anlegen konnte — Aeußerungen gethan, wozu er meines Erachtens durch die innere Consequenz seines Systemes nicht genöthigt war, und die, wenn man sie festhielte, in dem Bilde des Ganzen Dunkelheiten hervorrufen würden. Noch mehr aber fügte ich andererseits manches hinzu, wovon Schelling selbst garnicht gesprochen, und was doch meines Erachtens durchaus zu seiner Weltansicht stimmt, sogar durch dieselbe gefordert ist. Mir sollte das dazu dienen, was bei Schelling nur nach seinen Grundgedanken vorlag, zu einem vollständigen Gemälde auszuführen.

Um dieser Absicht willen gestaltete sich mir insbesondere die Lehre von der Schöpfung zu einem Bilde der ganzen Naturentwickelung, oder näher bezeichnet: zu einer Naturphilosophie, welche Schelling von seinem späteren Standpunkte aus nicht wieder als eine besondere Wissenschaft behandelt hat. Nur ein Bruchstück davon bildet die „Darstellung des Naturprocesses", Band X der Gesammtausgabe seiner Werke. Daran, und was sich sonst an zerstreuten Aeußerungen fand, hielt ich mich bei diesem Versuch, die Lücken auf eigene Verantwortung ausfüllend, doch in der Zuversicht, damit nichts gesagt zu haben, was nicht der schellingschen Betrachtungsweise der Dinge entspräche. Desgleichen entwarf ich nach der Schöpfungslehre eine besondere Lehre von dem Menschen, wie sie sich in dieser Gestalt bei Schelling nicht findet, sondern wieder nur bruchstückweise, daher ich denn auch hier manches auf eigene Verantwortung hinzuthat, was das Ganze anschaulicher und lebendiger machen sollte.

Um meinen Zweck zu erreichen konnte ich nicht anders. Denn nur die eigentliche Theorie der Mythologie und der Offenbarung hat Schelling selbst ausführlich und systematisch dargestellt hinterlassen. Was aber dieser Theorie als Grundlage vorausgeht, hat er gewissermaßen nur in der Form einer Einleitung behandelt, und dabei meines Erachtens viel zu wenig gethan, um den Leser oder Hörer erst auf den Standpunkt zu heben, wodurch das Verständniß bedingt ist. Ihm, der in der Philosophie lebte und webte, galt ja vieles als leicht verständlich oder selbstverständlich, was Anderen gar schwer zu fassen blieb, oder wovon sie überhaupt nichts wußten. Hatte er sich dann zuletzt zur Hauptaufgabe gemacht, das Wesen der religiösen Entwickelung der Menschheit zu erforschen und philosophisch darzustellen, so wurde ihm damit alles Andere zu einem bloßen Nebenwerk, das er nur fragmentarisch und in

Zwischenbemerkungen behandelte. Darin dürfte wohl mit ein Hauptgrund liegen, infolge dessen nun seine Religionsphilosophie hinterher so wenig verstanden wurde, weil er selbst das Verständniß zu wenig vorbereitet hatte. Und zu solcher Vorbereitung wollte ich also das Meinige beitragen.

Sollte man mir etwa vorwerfen, ich hätte dabei hin und wieder Ansichten ausgesprochen, die nicht sowohl in die schellingsche als in die schopenhauersche Philosophie hineinpaßten, so ist die Sache die, daß ja wirklich die schellingsche Denkweise in einigen Punkten mit der schopenhauerschen übereinstimmt. Und zwar aus dem natürlichen Grunde, weil eben der Hauptgedanke Schopenhauer's, daß der Kern aller Realität Wille sei, vielmehr von Schelling selbst herrührt, wie neuerdings auch Fischer in seiner vorgedachten Geschichte der neueren Philosophie nachgewiesen; daher denn manches, was heute als schopenhauersche Ansicht auftritt, principiell vielmehr schellingsch zu nennen wäre. Daß übrigens die schellingsche Weltansicht, als Ganzes betrachtet, von der schopenhauerschen, welche im reinen Subjectivismus befangen blieb, so durchaus verschieden ist, daß gar kein Vergleich möglich wäre, tritt gewissermaßen handgreiflich schon darin hervor, daß, während für Schopenhauer eine Religions- und Geschichtsphilosophie gar nicht existirt, die positive Philosophie hingegen darin gerade ihren Concentrationspunkt findet. Dies wollte ich hier vorweg bemerken, werde aber im Verlauf meiner Arbeit noch wiederholt auf Schopenhauer zurückkommen.

So konnte ich auch nicht umhin, wiederholt von Kant und Fichte zu reden. Denn diese beiden waren die Urheber der idealistischen Weltansicht, als deren Umwandlung und zugleich Vollendung, wie sich zeigen wird, die positive Philosophie Schelling's selbst anzusehen ist. Charakterisirt sich hingegen die hegelsche Philosophie, wie sich desgleichen zeigen wird, nicht etwa als eine Weiterbildung des kantisch-fichteschen Idealismus, sondern vielmehr als ein Abfall von demselben, und ein Rückfall in eine bloße Begriffsscholastik, so entspringt auch unmittelbar die Folge daraus, daß, wer vom Hegelianismus inficirt ist, dadurch einstweilen jeder Empfänglichkeit für die positive Philosophie entbehren wird. War ich daher häufig zu polemischen Wendungen gegen dieses System veranlaßt, um die etwa darin Befangenen womöglich von den Banden zu befreien, die sie zu besserer Erkenntniß zu gelangen verhindern, so wird auch gerade in der Gegenüberstellung zur positiven Philosophie die Nichtigkeit des hegelschen Systemes am schlagendsten hervortreten.

Mit Vorstehendem werde ich mich jetzt genügend darüber ausgesprochen haben, wie ich die Aufgabe auffassen und behandeln zu müssen glaubte.

So entstand der vorliegende Band, welcher den ganzen allgemeinen Theil der positiven Philosophie umfaßt, d. i. die Lehre von Gott, von

der Schöpfung und von dem Menschen. Dazu vorweg eine kurze Uebersicht des ganzen Entwickelungsganges Schelling's, um zu zeigen, wie er von seiner Jugendphilosophie aus, als seiner philosophia prima, allmählich zu dem Standpunkt gelangte, von wo aus die Entwickelung der positiven Philosophie begann, als seiner philosophia secunda, deren Verständniß durch diesen Nachweis ihrer Genesis schon etwas erleichtert sein dürfte. Noch mehr durch die sich darauf anschließenden mythologischen Betrachtungen, die, indem sie direct als Hinleitung zu den Aufgaben der eigentlich positiven Philosophie dienen, zugleich einen Vorblick in die specielle Theorie der Mythologie gewähren. Bot andererseits die darauf beginnende Entwickelung der vorgedachten drei Lehren häufige Veranlassung zu Vorblicken auch in die Theorie der Offenbarung, so wird der Leser des vorliegenden Bandes auch schon die erste Einführung in die ganze positive Philosophie erhalten, und bildet dieser Band daher schon ein selbständig für sich bestehendes Werk.

Zur vollen Erkenntniß gehört dann freilich noch die specielle Theorie der Mythologie und der Offenbarung, woran sich zugleich Schelling's Unsterblichkeitslehre anschließen wird. Darauf seine Lehre von der Kirche, welche wieder weitere Betrachtungen veranlassen wird. Denn die Kirche hat auch eine eigenthümliche wissenschaftliche Entwickelung hervorgerufen, die scholastische Philosophie, die aber hinterher wieder, wegen ihrer Gebundenheit an die äußere kirchliche Autorität, zu einer Opposition der freien Forschung führte. Von daher einerseits der Empirismus andererseits der Rationalismus, welche beide trotz ihres inneren Gegensatzes doch darin zusammentrafen, daß sie in ihrem weiteren Fortschritt je mehr und mehr den überlieferten Glauben untergruben und angriffen, bis zur Zerstörung aller religiösen Ueberzeugungen; wie sie nicht minder zersetzend wirkten auf den ganzen Bestand der überlieferten Institutionen und Rechtsbegriffe, so daß endlich die allgemeine revolutionäre Periode begann, in der wir uns heute befinden, und deren Ende vorerst noch nicht abzusehen ist. Da nun, und gegenüber dieser so augenfällig nur negativ wirkenden empiristischen oder rationalistischen Philosophie, trat endlich durch Schelling die positive Philosophie auf, die Bahn brechend zu einem Umschwung des ganzen bisherigen philosophischen Denkens; daher ihr Wesen auch erst durch diese ihre Stellung und Aufgabe im vollen Lichte erscheinen kann.

Alle dies soll den Inhalt eines zweiten, das Ganze abschließenden, Bandes bilden.

Steht es aber wirklich so, daß die positive Philosophie auf nichts Geringeres hinausläuft, als auf einen Umschwung des ganzen bisherigen philosophischen Denkens, so muß das hinterher, auch noch über das

eigentlich philosophische Gebiet hinaus, von den weitreichendsten Folgen sein. Darum selbst von Folgen auf dem Gebiete der Kunst, so gewiß als die Kunst immer ein Seitenstück zur Philosophie bildet. Und zwar wird in dieser Hinsicht wohl zu sagen sein, daß, wenn allerdings die antike Kunst, wie auch noch die mittelalterliche Kunst, weit weniger durch den Gedanken getragen wurden, als sie vielmehr selbst Gedanken anregten, in unserer Zeit hingegen weit eher das Denken die Kunstentwickelung bestimmt, so daß dann um so mehr auf die theoretische Weltansicht ankommt, welche die Voraussetzung für den Künstler bildet. Wie sollte also Schelling's Weltansicht, in dessen Geiste — wie bei Plato — selbst ein künstlerisches Element lag, sobald sie nur erst in den künstlerischen Kreisen Eingang gefunden, ohne allen Einfluß auf die Kunstentwickelung bleiben?

Ganz unmittelbar wirkt jedenfalls die Philosophie auf die einzelnen Wissenschaften ein, insoweit es sich dabei um die Grundgedanken und um die Methode derselben handelt. Gehen dann aus den Wissenschaften einerseits wieder die praktischen Lehren für die Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten hervor, wie andererseits das öffentliche Urtheil von da aus Richtung und Stimmung erhält, so ist damit klar, wie viel hier ein philosophischer Umschwung bedeuten muß.

Das Wichtigste endlich betrifft dabei das Verhältniß, in welchem gegenwärtig im Allgemeinen die Wissenschaft zur Religion steht, und welches sich auf Grund der positiven Philosophie total verändert. Gilt der heutigen Wissenschaft die Religion nicht nur als etwas für sie Gleichgültiges, sondern sogar als im Gegensatz zu allem wissenschaftlichen Denken stehend, — bei Schelling tritt die Religion vielmehr in den Mittelpunkt aller Wissenschaft. Und wohl verstanden! — nicht etwa in der Weise, daß dadurch der mit der Offenbarung gegebene Glaubensinhalt auf das Niveau bloßer Vernunftwahrheiten herabgezogen würde, sondern umgekehrt: daß die Vernunft sich dazu erweitert und sich dazu erhebt, diesen Inhalt in sich aufnehmen zu können. Dabei auch nach seiner vollen Positivität, d. h. nach seinem thatsächlichen Charakter, worin für die Offenbarung der entscheidende Punkt liegt. Gerade wie der Apostel sagt: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich", denn nicht als eine bloße Lehre, sondern als eine Thatsache trat die Offenbarung in die Welt, und erst auf Grund dessen wurde sie zur Lehre. Und eben den thatsächlichen Kern der Religion für das Denken zu erschließen, — das gilt der positiven Philosophie als ihre höchste Aufgabe, indem sie zugleich zeigt, wie auch nur dadurch eine Weltansicht gewonnen wird, die es hinterher erst ermöglicht, alle diejenigen Fragen in Angriff zu nehmen, vor welchen die

bloße Empirie, wie die bloße Vernunftforschung, zuletzt rathlos stille steht.

Es soll ja nicht behauptet werden, noch war das Schelling's eigene Meinung, daß die damit der positiven Philosophie gestellten Aufgaben auch schon vollständig von ihm gelöst seien. Vielmehr erklärt er ausdrücklich, daß die positive Philosophie überhaupt nie zu einem abgeschlossenen System werden könne, sondern sich stets der weiteren Forschung offen erhalten müsse. So viel aber wird gesagt werden dürfen: die Bahn ist gebrochen, der Umschwung des philosophischen Denkens eingeleitet, und gerade in der tiefgreifenden Bedeutung dieses Umschwunges liegt wohl selbst der Haupterklärungsgrund, warum die Sache bisher erst von so Wenigen begriffen wurde.

Schelling war seiner Zeit vorausgeeilt, man konnte ihm nicht folgen. Wohl wurden seine Worte von Vielen gehört und mit Bewunderung aufgenommen, man hatte immerhin ein Gefühl des Außerordentlichen, aber wenn man zwar dies Außerordentliche in sich aufnahm, so konnte man es nicht verdauen. Es wollte sich mit den sonstigen Gedanken nicht assimiliren, darum blieb es einstweilen wirkungslos. Es war dann wie ein verklungener Schall, der zu einem Ohre hineingeht, zum anderen wieder heraus. Die Geister waren noch nicht darauf vorbereitet.

Noch mehr: man hatte auch die praktische Wichtigkeit der Sache noch nicht erkannt. Will sagen: daß sich in der positiven Philosophie das alleinige Mittel darbot, um der christlichen Weltansicht gegenüber den Angriffen der Wissenschaft einen selbst rein wissenschaftlichen Halt zu geben. Heute, meine ich, müßte man das ganz anders zu schätzen wissen, nachdem gerade erst in dem letzten Menschenalter der Gegensatz, in welchen die Wissenschaft zu dem christlichen Glauben getreten, zum unumwundensten Ausdruck gekommen, und damit schon die Frage erhoben ist: ob in dem heutigen wissenschaftlichen Bewußtsein überhaupt noch ein Platz für den christlichen Glauben sei? Angesichts dessen wird man endlich einsehen, wie hier keine Theologie mehr helfen kann, von welcher außer den professionellen Theologen nur Wenige Notiz nehmen, sondern daß es sich vielmehr um einen Umschwung des allgemeinen wissenschaftlichen Denkens selbst handelt, der nur von der Philosophie ausgehen kann, als welche sich nicht in Dogmen, sondern im freien Denken bewegt, und sich schlechtweg an Alle wendet, die nach Erkenntniß der Wahrheit streben. Mag man sie immerhin eine Laienwissenschaft nennen, — darum handelt's sich auch: die Laien für das Christenthum zu gewinnen, nicht die Theologen, welche schon von Amtswegen darauf hingewiesen sind.

Hat aber Schelling die positive Philosophie zugleich als das System der Freiheit bezeichnet, — im Gegensatz zu dem auf bloßer Denknothwendigkeit beruhenden Rationalismus, — so fordert er auch die unbedingte Freiheit der Geistesentwickelung, wäre gleich die Gefahr damit verbunden, daß die freie Forschung zeitweilig den christlichen Glauben überhaupt negirte.

„So mußte es kommen, sagt er vielmehr. Es mußte einmal tabula rasa gemacht, der Boden völlig geebnet werden, wenn das Christenthum ein frei erkanntes und frei angenommenes werden, an die Stelle einer verdumpften Theologie ein von der freien Luft der Wissenschaft durchwehtes und darum allen Stürmen gewachsenes, dauerhaftes System treten sollte. Ein System, das die im Christenthum von Anfang an enthaltenen, so viele Jahrhunderte wie in einem Schrein verschlossenen, Schätze zu allgemeiner Geltung und Erkenntniß brächte. Es dürfte von diesem Standpunkt sogar der Wunsch gerechtfertigt sein, daß der öffentliche Abfall von dem Christenthum, durch kein äußeres Mittel verhindert, überall ohne Gefahr geschehen könnte. Es selbst will, ja es leidet keinen Zwang mehr. Stark und mächtig will es sein nur durch sich selbst, jede äußere Hülfe verschmähend."

Das anerkannt, so ist dann vor allen anderen die deutsche Nation dazu bestimmt, daß das Christenthum solche Gestalt in ihr gewinne. Sie ist seit der Reformation verflichtet dazu, sich dieser Aufgabe zu widmen, oder sie würde sich selbst untreu werden.

„Denn damals, hören wir weiter bei Schelling, zu jener Zeit entschiedener Lossagung vom überlieferten Glauben, gelobte deutscher Geist und that sich selbst den Schwur, den Gegensatz (der freien Forschung und des überlieferten Glaubens) bis zur vollkommenen Lösung durchzuführen, um die Einheit, die er als einen Zustand erkenntnißlosen Friedens verließ, auf einer höheren Stufe, als bewußte Einheit, in größerem Sinn und weiterem Umfang einst wieder herzustellen. Dies ist das Ziel deutschen Geistes."

Und im Hinblick auf diese Worte ist es, daß er in seiner Antrittsrede in Berlin gesagt: „Das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft", weil ohne einen Umschwung des wissenschaftlichen Denkens jenes Ziel nicht zu erreichen wäre.

Nun wohl, an uns ist es jetzt, daß die reichen Geistesschätze, welche dieser Mann uns in der positiven Philosophie hinterließ, nicht länger mehr wie ein vergrabenes Pfund daliegen, sondern daß wir sie wuchern lassen, um dadurch dem Berufe nachzuleben, den die deutsche Nation, durch die große That der Reformation unabweisbar übernommen hat, und welchen aufzugeben ihren geistigen Niedergang bedeuten würde. Sollte dann meine Arbeit dazu helfen, diese — wie sie bei Schelling selbst vorliegt — allerdings gar schwer zu verstehende Philosophie zugänglicher zu machen, und dadurch zum Studium derselben anzuregen, damit die darin entwickelte Weltansicht allmählich in das allgemeine wissenschaftliche Denken eindränge, so würde ich nicht umsonst gearbeitet zu haben glauben.

Blasewitz bei Dresden, im März 1879.

Der Verfasser.

Einleitende Erklärungen.

Seit zwanzig Jahren liegt die Lehre Schelling's, die er selbst als die *positive Philosophie* bezeichnet, in ausführlichen Druckwerken vor, und es sind schon funfzig Jahre her, daß der Verewigte begann, öffentliche Vorträge darüber zu halten, die er dann wieder zwanzig Jahre lang fortgesetzt, zuletzt in den vierziger Jahren vor einer zahlreichen und glänzenden Zuhörerschaft in Berlin. Gleichwohl ist diese Lehre, im Großen und Ganzen, bis heute noch geradezu wirkungslos geblieben. Sehr plausibel daher, daß damit auch der thatsächliche Beweis ihrer inneren Richtigkeit gegeben sei. Wäre es aber nicht vielmehr denkbar, daß man sie überhaupt noch nicht begriffen, noch weniger die Tragweite der daraus entspringenden Folgen erkannt hätte, weil dazu ein Standpunkt gehörte, zu welchem man sich nicht zu erheben vermochte?

Wirklich verhält sich die Sache so, daß man noch immer nicht weiß, was man aus dieser Lehre machen soll. Man steht davor — mit Erlaubniß gesagt — wie die Kuh vor dem neuen Thore. Denn als etwas ganz Neues kündigt diese Lehre sich selbst ausdrücklich an.

Man muß hier darauf gefaßt sein, Gedanken ausgesprochen zu hören, welche die in den bisherigen Vorstellungen Befangenen geradezu vor den Kopf stoßen, man darf vor nichts zurückschrecken, so seltsam oder ungeheuerlich es auf den ersten Anblick klingen möchte, sonst kann man diese Lehre gar nicht in sich aufnehmen. Und so geschieht es eben, daß selbst Philosophen von Fach nichts Besseres wissen, als diese Lehre rundweg zu ignoriren, oder mit hohlen Phrasen in abschätzigster Weise bei Seite schieben zu können vermeinen. Wohl nur wenige empfängliche Geister mögen sich ernstlich damit beschäftigt und ihre große Bedeutung erkannt haben. Jedenfalls haben nur Wenige sich öffentlich darüber ausgesprochen. Das ganze sogenannte gebildete Publikum scheint heute kaum etwas von der Existenz dieser Lehre zu wissen, geschweige denn von ihrem Inhalt.

Das ist also die Art und Weise, wie man das Werk eines Mannes aufnahm, welchem doch ehemals selbst seine Gegner nicht umhin konnten, eine außerordentliche geistige Begabung zuzugestehen. Eines Mannes, von welchem Allen, die einige Kenntniß von der Geschichte der deutschen Philosophie besitzen, bekannt genug ist, wie er bei seinem ersten Auftreten, zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts, eine solche Bewunderung erregte und so begeisterte Anhänger fand, wie es kaum jemals einem akademischen Lehrer begegnet ist. Und wenn nun später dieser Mann für einstweilen vom Schauplatz abtrat, sich in sich selbst zurückziehend, weil er einen höheren Standpunkt anstrebte, — den zu gewinnen, sicher zu stellen und klar zu machen, ein ganzes Menschenalter hindurch seine ausschließliche Beschäftigung wurde, — spricht da nicht jedenfalls die Vermuthung dafür, daß, was er dadurch zu Stande gebracht, um deswillen auch, als das reifste Product seines Geistes, von vornherein eine um so größere Beachtung verdienen müßte?!

Statt dessen aber geschieht das Gegentheil, indem man grade so thut, als handle es sich hier um ein Werk, welches überhaupt keines eingehenden Studiums werth sei.

Wie wäre das zu rechtfertigen, wenn man nicht etwa annehmen wollte, daß der Urheber dieses Werkes, nachdem er in seiner Jugend anerkanntermaßen sich als ein Genie ersten Ranges erwiesen, hinterher in eine Art von Wahnsinn oder gar Stumpfsinn verfallen sei? Das aber hat doch Niemand zu behaupten gewagt. Auch bedarf es nur einer flüchtigen Ansicht der späteren schellingschen Werke, und man wird alsbald bemerken, wie darin ein solcher Scharfsinn hervortritt, und eine so ruhige Besonnenheit, die zugleich mit den Hülfsmitteln einer so ausgebreiteten und vielseitigen Gelehrsamkeit operirt, wie sie außer Leibnitz keiner unserer Philosophen besessen, und es wird dann einleuchten, daß wenigstens unter diesem Gesichtspunkte die positive Philosophie Schelling's den höchsten Respect einflößen müßte. Endlich kommt noch hinzu, daß es thatsächlich vorliegt, wie schon in seinen ersten Jugendschriften sich gewissermaßen eine Vorahnung seines späteren Standpunktes ausspricht, und sich Schritt vor Schritt nachweisen läßt, wie er durch seine eignen Speculationen immer weiter getrieben wurde, bis er zuletzt dahin kam, wo alle Sehnsucht gestillt ist und damit das Suchen aufhört, — zu dem lebendigen Gott, der Himmel und Erde gemacht hat. Soll es ihm etwa zum Vorwurf gereichen, daß er so viele Jahre lang unaufhaltsam weiter strebte, indem ihm jedes seiner früheren Werke immer nur zur Vorstufe eines höheren Standpunktes diente, während es hingegen einem Hegel zum Ruhme gereichte, nachdem er einmal seine Logik entwickelt, sich der-

gestalt in diese selbstgesponnenen Netze verfangen zu haben, daß er seitdem nichts anderes mehr vermochte, als den einen und selben Faden nur aufs Neue auszuspinnen und abzuhaspeln?

Daß die späteren Werke Schelling's in demselben Maße, als sie tiefer greifen, auch schwerer zu fassen sein werden, und um so langsamer zur Anerkennung gelangen können, steht ja freilich kaum anders zu erwarten. Die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten sind wirklich übergroß, denn kurz gesagt: es handelt sich dabei um einen Bruch mit der ganzen philosophischen Denkweise, wie sie sich seit Cartesius gebildet hat, und die man nun als radical unzulänglich erkennen muß, um allererst für die positive Philosophie empfänglich zu werden. Radical unzulänglich ist aber jene Denkweise um des willen, weil sie nur eine Vernunftwissenschaft bezweckt, die als solche niemals dazu gelangen kann, das wirklich Existirende zu begreifen. Wenige Worte werden diese Behauptung verständlich machen.

Die Vernunft nämlich geht an und für sich auf das ewig Eine und Gleiche — spricht man doch so allgemein von ihren ewigen Gesetzen —, das wirklich Existirende hingegen ist das Ungleiche und Veränderliche. Es existirt eben dadurch, daß es aus seinem ewigen Grunde herausgetreten ist, wie die Etymologie des Wortes selbst besagt. Auch ist in der Welt keineswegs blos Vernunft, sondern in jedem Dinge ist immer noch was ganz anderes — ein Positives, was nicht entfernt aus der Vernunft stammt, sondern der Vernunft gegenüber als etwas Unvernünftiges, ja Vernunftwidriges oder Irrationales erscheint. Und darum ferner, weil die wirklichen Dinge neben dem rationalen Element zugleich ein irrationales enthalten, darum sind sie concret, wie wieder das Wort selbst andeutet. So treten sie uns als Thatsachen entgegen, die eben so wenig aus bloßer Vernunft abzuleiten sind als Thathandlungen, sondern die zuvörderst empirisch aufzunehmen und erst ex post zu begreifen sind, oder a posteriori, nicht a priori. Bestände die Welt aus bloßer Vernunft, so wäre darüber wohl bald ins Klare zu kommen, die große Schwierigkeit für die Erklärung liegt hingegen in dem Unvernünftigen. Da hilft aber nichts, es ist einmal da, und die Vernunft selbst wird sich schon gefallen lassen müssen, daß es noch etwas außer und neben ihr giebt. Vielleicht auch noch etwas über ihr, was aber der Rationalismus ebenfalls ignorirt oder ausdrücklich bestreitet.

Wie sehr es grade dieser Punkt ist, worauf hier Alles ankommt, sprach sich am deutlichsten in der Jugendphilosophie Schelling's selbst aus. Man nehme nur sein schon 1801 erschienenes Identitätssystem

zur Hand, welches ganz einfach damit begann, die absolute Vernunft an die Spitze zu stellen, worauf dann der Satz folgte:

„Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles.“

Da hat man die Sache wie mit einem Schlage, und gewiß muß es als ein Verdienst Schelling's gelten, damals so rückhaltslos und keck gesprochen und damit klaren Wein eingeschenkt zu haben. Es war dies eben die Aeußerung seiner sich überstürzenden Jugendkraft, nachdem er dann aber zum reifen Mann geworden — um mit dem Apostel zu reden, — that er ab, was kindisch war. Wie ganz anders freilich Hegel. Im Grunde genommen ist der lediglich in diesem schellingschen Identitätssystem stecken geblieben, welches er nur in eine logische Entwicklung umsetzte, wodurch über den entscheidenden Punkt um keinen Schritt hinauszukommen war. Um so gewisser aber, daß dabei der lebendige Geist dieses Systemes, der selbst zum Weitergehen antrieb, ertödtet wurde, und so als caput mortuum nur der Begriff übrig blieb, woraus in alle Ewigkeit nichts Neues werden konnte, wie auch wirklich nichts Neues daraus entstanden ist. Oder was wäre das reine Denken Hegel's wohl, als nur eine andere Form jener absoluten Vernunft, außer welcher nichts ist? Darum konnte auch Hegel aus seinem Princip lediglich nur Gedanken herausspinnen, und wäre für immer in die Gedankenwelt gebannt geblieben, wenn nicht die sogenannte „absolute Idee,“ nachdem ihr vermuthlich ihr blos logisches Sein doch allzu langweilig geworden, zuletzt auf den Einfall kam „sich aus sich selbst zu entlassen“, wodurch angeblich die Welt entstehen soll. Nun, lassen wir uns für einen Augenblick diesen Galimathias gefallen, und nehmen an, die Welt entstände so, so könnte doch diese Welt auch nur das Abbild der absoluten Idee sein, und müßte folglich Alles rein vernünftig darin zugehen, wie ja auch Hegel selbst sagt, daß alles Wirkliche vernünftig sei. Statt dessen sehen wir, wie ein Thier das andere frißt, und sogar die Menschen sich gegenseitig die Köpfe einschlagen, was einigermaßen gegen die reine Vernünftigkeit der Welt zu sprechen scheint. Genirt aber den Philosophen so wenig, daß vielmehr das Köpfeeinschlagen ihm für seine Gedankenentwicklung ganz unentbehrlich ist, indem die dadurch bereitete Schädelstätte zur Wiege des sogenannten absoluten Geistes wird, der sich dann durch drei stufenmäßige Incarnationen manifestirt, nämlich in der Kunst, in der Religion und vollständig zuletzt in der Philosophie. Will eigentlich sagen: in dem Hegelianismus, wodurch der liebe Gott erst zum Bewußtsein seiner selbst gelangte. Was heißt das anders, sage ich aber, als daß die rein rationale Philosophie in dem reinen Unsinn endigt? Und dies ist wirklich Hegel's eigenstes

Verdienst: die rein rationale Philosophie, von welcher eben die hegelsche den letzten Ausläufer bildet, durch sein eigenes Beispiel ad absurdum geführt zu haben, womit folglich der Rationalismus für immer abgethan ist.

So viel glaubten wir hier vorweg sagen zu müssen, um gleich von Anfang anzudeuten, worauf es bei der positiven Philosophie, im Unterschiede von der rationalen Philosophie — oder der negativen, wie sie Schelling nennt, — principiell ankommt.

Unsere Aufgabe wird nun sein, diese positive Philosophie nach ihrem Inhalt zu entwickeln, und die unermeßliche Tragweite der damit gewonnenen neuen Ansichten klar zu machen. Da wir aber nicht für Philosophen von Fach schreiben, sondern womöglich jedem wissenschaftlich Gebildeten zur Einsicht in die Sache verhelfen, und auch solchen Lesern verständlich werden möchten, die vielleicht von Schelling überhaupt noch nichts wissen, werden wir zuvörderst in einem besonderen Abschnitt zu zeigen haben, was der positiven Philosophie voraus ging. Zuerst haben wir dabei etwas über den Mann selbst zu sagen, dann werden wir in der Kürze seine Jugendphilosophie betrachten, die er hinterher als unzulänglich erkannte, und woraus sich ihm dann allmählich die positive Philosophie entwickelte, zu der wir so wie von selbst hingeleitet sein werden.

Erster Abschnitt.

Schelling's philosophische Entwicklung bis zur Ausbildung seiner positiven Philosophie.

1. Erste Jugend.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ist geboren den 27. Januar 1775 zu Leonberg, einem kleinen Landstädtchen einige Stunden von Stuttgart gelegen, wo sein Vater Diakonus war. Zwei Jahrhunderte zuvor hatte eben daselbst die Wiege Kepler's gestanden, daher sich denn auch Schelling, nicht ohne Stolz, Kepler's Landsmann nannte. Er fühlte sich ihm geistesverwandt, und in gewissem Sinne, dürfen wir sagen, ist er wirklich diesem Manne zur Seite zu stellen. Denn wenn zwar in sehr verschiedener Weise, haben sich ja Beide mit himmlischen Dingen beschäftigt, und es wird vielleicht die Zeit kommen, wo man die schellingschen Entdeckungen den keplerschen Gesetzen gleichstellt, als die Gesetze des inneren Himmels, der Offenbarungen Gottes in dem religiösen Proceß.

In jenem Oertchen also verlebte der kleine Fritz — denn das war sein Vorname — seine ersten Kinderjahre. Als Knabe kam er nach Babenhausen, einer ehemaligen Cisterzienser-Abtei und darauf zu einer Vorbereitungsschule für zukünftige Theologen eingerichtet, wohin jetzt sein Vater als Lehrer berufen wurde. Der war ein gelehrter Orientalist, dabei gleich seiner Gattin von altschwäbischer Frömmigkeit, und in diesem Geiste erzog er seine Kinder. Kam dazu noch die Stille des in einem einsamen Thale unweit Tübingen gelegenen Klosters, welches doch nicht ohne architektonische Reize war, wie die Natur nicht ohne landschaftliche, so wäre kaum eine günstigere Entwicklungsstätte für die zarte Pflanze des schellingschen Genius zu denken gewesen. Auch ist die Einwirkung aller dieser Umstände auf Stimmung und Richtung des schellingschen Geistes unverkennbar, und manifestirt sich durch eine gewisse Weihe, die auf allen seinen Werken ruht, selbst wenn sie rein weltliche Dinge betreffen.

Wie fast bei allen großen Geistern geschehen, traten die eminenten Fähigkeiten des Knaben frühzeitig hervor, so daß sie bald die Bewundrung seiner Lehrer erregten. Kaum 14 Jahre alt, hatte er schon die ganze classische Literatur nach ihren Hauptwerken in sich aufgenommen, verstand Hebräisch und Arabisch, und hatte allerlei wissenschaftliche Werke durchstudirt, sogar schon einiges Philosophische. Zu seinem Vergnügen machte er lateinische und griechische Verse, und hatte sich darin eine solche Fertigkeit erworben, daß er deutsch Dictirtes auf der Stelle in lateinischen Hexametern niederschreiben konnte. Auch in der Historie versuchte er sich, indem er eine Geschichte des Klosters Babenhausen entwarf, nach den Quellen bearbeitet, nicht ohne Kritik. Er wäre schon ein junger Gelehrter zu nennen gewesen. Jedenfalls war er den Grenzen des Schulunterrichts weit entwachsen, nur seines geringen Alters wegen mußte er noch ein Jahr im elterlichen Hause bleiben, ehe er die Universität Tübingen beziehen durfte, wo er in das dortige theologische Stift aufgenommen wurde, aus welchem so manche bedeutende Gelehrte hervorgegangen sind.

Zwei Jahre darauf schrieb er seine Magisterdissertation:

„Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum."

Eine tief gelehrte Arbeit, wie sie kaum jemals ein siebzehnjähriger Student verfaßt haben dürfte. Und bald darauf folgte noch eine deutsche Abhandlung:

„Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt!"

Dies beides seine ersten im Druck erschienenen Arbeiten. Auch eine umfängliche, aber ungedruckt gebliebene, Abhandlung über das Leben Jesu hat er damals verfaßt, worin er die evangelischen Erzählungen durch Mythenbildung zu erklären versuchte. Ein Unternehmen, womit bekanntlich vierzig Jahre später David Strauß so viel Aufsehn gemacht. Diese vorgebliche Weisheit hatte also Schelling schon als Student besessen, und war dabei weniger unverständig zu Werke gegangen als Strauß, indem er doch einen thatsächlichen Kern annahm, woran die Mythenbildung sich angeschlossen hätte, die ihm ohne dies unmöglich erschien. Als solcher thatsächliche Kern galt ihm nämlich die Auferstehung, woran er festhielt und die ihm damit als Eckstein der christlichen Lehre galt, wie sie es ja auch dem Apostel Paulus war. Genug, man sieht, an welche tiefen und weitreichenden Probleme der Jüngling sich von Anfang an heran wagte. Probleme, von deren Lösung die ganze

Religionsphilosophie abhängt. Und merkwürdig nun, daß es eben dieses Gebiet war, zu welchem er, nachdem er sich viele Jahre lang in anderen Richtungen bewegt, im reifen Mannesalter zurückkehrte, und worauf sich dann der Hauptinhalt seiner positiven Philosophie bezieht.

Dieses ins Auge gefaßt, übersieht man wie mit einem Schlage den ganzen Entwicklungsproceß Schelling's, der kurz gesagt in nichts anderem bestand, als in der allmählichen Ueberwindung des Rationalismus. Denn Niemandem ist gegeben, sein Zeitalter von vornherein überspringen zu können, auch der größte Geist nimmt seinen Ausgang von der vorgefundenen Bildung. Was seiner Zeit als Gipfel der Erkenntniß gilt, daran knüpft er an. So konnte es nicht anders sein, als daß jene vorgenannten Abhandlungen wesentlich rationalistisch gehalten waren. Denn auf eine rationale Erklärung der Dinge, insbesondere alles dessen, was die positive Religion ausmacht, drangen damals die strebenden Geister. Den edelsten Ausdruck hatte solchem Streben Herder gegeben, dessen Werke natürlich auf den jungen Schelling einen tiefen Eindruck machen mußten. Danach trug er kein Bedenken, die Erzählungen der Bibel von überirdischen Vorgängen als Mythen aufzufassen, wie die heidnischen Göttergeschichten. Und zwar Mythen in dem Sinne, daß ihr wesentlicher Inhalt Vernunftwahrheiten seien, das damit verbundene Thatsächliche aber, was sie doch erst zu Mythen macht, an sich selbst keine Bedeutung habe, sondern nur als Hülle und Bild. Eben die Unzulänglichkeit und radicale Unhaltbarkeit solcher Betrachtungsart zu erkennen und nachzuweisen, bildet das Resultat seiner späteren Studien. Zunächst mußte er sich vielmehr nur um so tiefer in den Rationalismus versenken, denn hinterher zu überwinden ihm nur dadurch möglich wurde, daß er denselben zuvor vollständig in sich aufgenommen und ihn dann auf sein letztes Grundprincip zurückgeführt hatte, welches sich in dem zuvor angeführten Satze seiner Identitätsphilosophie aussprach, daß außer der Vernunft überhaupt nichts sei.

Demnach haben wir jetzt zuvörderst die Zwischenstufen zu betrachten, durch welche er zu jener Identitätsphilosophie gelangte, bis wohin sein Rationalismus sich in aufsteigender Richtung bewegte.

---

2. Fichtische Periode.

Schelling war ursprünglich zum Theologen bestimmt gewesen. Allein die Theologie konnte ihm nicht lange genügen, denn was damals die besten Geister der Nation bewegte, war vielmehr, neben der schönen Literatur, die Philosophie. Was dann die letztere anbetrifft, so

hatte der jetzt zur Herrschaft gekommene Kantianismus, mit welchem natürlich der junge Schelling alsbald vertraut geworden, die ganze vorherige deutsche Philosophie über den Haufen gestürzt. Und da erfolgte nun bald darauf eine neue Revolution durch Fichte, indem derselbe — was in dem kantischen Kriticismus noch verhüllt geblieben — das sich sebst setzende Ich zum Grundprincip des Erkennens wie des Seins machte. Fürwahr eine kühne That, wodurch auf einmal alles auf Freiheit basirt wurde. Aehnlich, wie rücksichtlich der staatlichen Ordnung in der französischen Revolution geschah.

Schelling begriff sogleich die Tragweite dieser neuen Wendung der Philosophie. Er stellte sich ohne weiteres auf fichtischen Standpunkt, und entwickelte die neue Lehre mit einer solchen Präcision und Klarheit, wie Fichte selbst ihr nicht zu geben vermocht hatte. Und indem er dies that, begann er zugleich auch über Fichte wieder hinauszuschreiten, wovon sich unverkennbare Spuren schon in seinen ersten eigentlich philosophischen Publicationen finden, deren Reihe jetzt begann, und die er dann mit unvergleichlicher Productivität ein ganzes Decennium hindurch fortsetzte. Schlag auf Schlag folgte eine Schrift der anderen, wie durch ein spontanes Herausquellen aus dem Sprudel seines Geistes. So recht im Gegensatz zu den Publicationen Hegel's, wo Alles nicht wie herausgequollen, sondern wie herausgequält erscheint. Es ist eben der Unterschied zwischen einem schöpferischen Genius und einem blos formalen Talent, welches gleichwohl einen Inhalt haben will, den es wirklich nicht in sich hat. Man nehme nur Hegel's Encyclopädie zur Hand, und wenn man die Marter einer solchen Lectüre ertragen kann, wird man zugestehen müssen, daß dies nicht zuviel gesagt ist.

Zuerst nun erschien in dieser Richtung das kleine Schriftchen „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie“. Wesentlich fichtisch gedacht und sehr abstract gehalten, ist es um so merkwürdiger durch das Schlußwort, worin der Autor den Wunsch ausspricht:

„Daß keinem seiner Leser das große Gefühl ganz fremd sei, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens — das letzte Erbe der Menschheit, das sie bald lauter als jemals fordern wird, — bei jedem, der es werth ist, die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen muß.“

Man erwäge dabei, daß es ein neunzehnjähriger Jüngling war, welcher so sprach, und so hohe Ziele vor Augen hatte! Klingt es nicht wie eine Weissagung auf seine spätere positive Philosophie, in welcher wirklich die Einheit von Wissen und Glauben erreicht ist, indem das Wissen sich dazu erweitert, den Inhalt des Glaubens in sich aufnehmen

zu können, und so ein begriffener Glaube entsteht, der sich selbst als den Kern alles Wissens erweist. Fichte hätte nicht so sprechen können, sondern die Consequenz der fichtischen Lehre würde, anstatt zu einer Einheit von Wissen und Glauben, zur Beseitigung des Glaubens durch das Wissen geführt haben. Die „klare Einsicht", wie Fichte so oft gesagt, sollte in Zukunft an die Stelle des Glaubens treten, welche klare Einsicht aber lediglich sich selbst zum Inhalt gehabt hätte. Das reine klare Wasser wäre es gewesen. Gewiß auch eine schöne Sache, nur daß man nicht davon leben kann.

Man wolle diese beiläufige Aeußerung nicht mißdeuten; es ist nicht entfernt unsere Absicht, damit Fichte herabsetzen zu wollen, der, auch ganz abgesehen von seinem charaktervollen persönlichen Auftreten, sich durch die Aufstellung des Ichheitsprincipes einen unvergeßlichen Namen in der Geschichte der Philosophie gemacht, indem er damit einen Umschwung einleitete, auf dessen weitreichende Bedeutung wir noch wiederholt zurückkommen werden. Ein großer Geist war er aber nicht, und nicht sowohl ein tiefer als ein scharfer Denker. Als solcher an die kantische Philosophie herangetreten, hatte er darum alsbald erkannt, was eigentlich in der Consequenz der kantischen Ideen läge, und was freilich Kant selbst nicht gefunden, jedenfalls nicht ausgesprochen hatte, d. h. das sich selbst setzende und sich selbst die Welt bildende Ich. Es ist dabei zu berücksichtigen, daß Kant sich schon im Greisenalter befand, und schon um deswillen kaum dazu gestimmt sein konnte, ein so die ganze bisherige Weltanschauung umstürzendes Princip aufzustellen, selbst wenn er darauf gekommen wäre. Fichte hingegen, damals noch ein junger Mann, und das Beispiel der großen französischen Revolution vor Augen, welche ihn lebhaft ergriffen hatte, schreckte vor solchem philosophischen Umsturz nicht zurück, und so proclamirte er jenes Princip. Es war dies weit weniger das Ergebniß tiefer Forschung, als vielmehr die That eines verwegenen Muthes. Darum zeigte sich auch hinterher, wie wenig Fichte selbst aus dem Ichheitsprincip zu machen wußte. Seine Philosophie blieb ohne realen Gehalt, und obgleich er den Kern derselben ausdrücklich die „Wissenschaftslehre" nannte, hat sie doch in der That auf keinerlei Wissenschaft einen nachhaltigen Einfluß geübt. Was er wirklich für den Fortschritt der Philosophie geleistet, ist also fast nur die Aufstellung des Ichheitsprincipes, indessen die speculative Entwickelung dieses Gedankens, wodurch er erst fruchtbar wurde, vielmehr durch die Jugendphilosophie Schelling's stattfand.

Der ließ sogleich eine neue Schrift folgen, „Vom Ich als Princip der Philosophie", die, wie der Titel besagt, schon auf das

Ganze der Philosophie ging. Wie ernst er es mit seiner Aufgabe nahm, bezeugen die Worte der Vorrede:

„Ich räume gern ein, daß diejenigen Systeme, die nur immer zwischen Erde und Himmel schweben, und nicht muthvoll genug sind, auf den letzten Punkt alles Wissens hinzudringen, vor den gefährlichsten Irrthümern weit sicherer sind, als das System des großen Denkers, dessen Speculation den freiesten Flug nimmt, Alles auf's Spiel setzt, und entweder die ganze Wahrheit in ihrer ganzen Größe oder gar keine Wahrheit will. Dagegen bitte ich zu bedenken, daß, wer nicht kühn genug ist, die Wahrheit bis auf ihre ganze Höhe zu verfolgen, zwar den Saum ihres Kleides hie und da berühren, sie selbst aber niemals erringen kann, und daß die gerechtere Nachwelt den Mann, der, das Privilegium tolerirbarer Irrthümer verachtend, der Wahrheit frei entgegenzugehen den Muth hatte, weit über die Furchtsamen hinaussetzen wird, die, um nicht auf Klippen und Sandbänke zu stoßen, lieber ewig vor Anker lägen."

Diese Schrift, obwohl auf fichtischem Boden erwachsen, entfernt sich doch schon sehr wesentlich von Fichte, welcher das Ich zunächst nur als das menschliche Ich genommen hatte, woraus dann die für den gesunden Verstand so haarsträubende Folge entstand, daß die ganze Welt nur als ein Gemächte erschien, welches jedes menschliche Ich sich selbst mache. Schelling hingegen stellte das Ich sogleich als das allgemeine und absolute hin. Es war ihm nichts anderes als das Umgekehrte der Spinozistischen absoluten Substanz. Will sagen: diese Substanz in der Form der Ichheit, wodurch sie, anstatt absolute Ruhe zu sein, wie bei Spinoza, vielmehr absolute Activität wurde. Indem nämlich Schelling das neue fichtische Princip aufnahm, versenkte er sich zugleich so tief in Spinoza, daß er halb zum Spinozisten geworden war. Andererseits aber nicht minder an dem mit der Ichheit gegebenen Freiheitsprincip festhaltend, wohingegen bei Spinoza die reine Nothwendigkeit herrscht, entstand ihm nun die Aufgabe, diese beiden Principien zu vereinigen. Der Spinozismus lief nach seiner Ansicht auf ein absolutes Object hinaus der Fichtianismus hingegen auf ein absolutes Subject. Ein Gegensatz, worüber er sich in den gleich darauf erschienenen „Briefen über Dogmatismus und Kriticismus" aussprach, und den er hinterher als den des Realen und des Idealen bestimmte. Für Fichte bestand dieser Gegensatz gar nicht, weil er überhaupt außer dem Ich keine wirkliche Realität anerkannte, für Schelling hingegen knüpfte sich daran die ganze weitere Entwickelung seiner Philosophie, die damit bald ganz unabhängig von der fichtischen wurde.

3. Naturphilosophie.

Gleichzeitig mit diesem ersten Fortschritt seines Philosophirens trat auch eine Veränderung in Schelling's äußerem Leben ein. Er verließ Tübingen, um mit zwei jungen Edelleuten, deren Studien er leiten sollte, nach Leipzig zu ziehen. Hier warf er sich mit großem Eifer auf die Naturwissenschaften, die ihn bald so anzogen, daß von jetzt an, für eine Reihe von Jahren, die Natur zum vornehmsten Gegenstand seiner philosophischen Betrachtungen wurde. Er schuf die Naturphilosophie durch die schon im Jahre 1797 erschienenen „Ideen zu einer Philosophie der Natur", worauf im folgenden Jahre die Schrift „Von der Weltseele" folgte, und dann hinterher noch eine ganze Reihe mehr systematischer Darstellungen.

Wie viel diese neue Schöpfung bedeutete, zeigt sich am auffallendsten im Gegensatz zu Fichte. Für den war die Natur an und für sich gar nicht vorhanden, sie galt ihm nur als das unentbehrliche Object für die menschliche Thätigkeit. Wie er ja auch — was allein schon seinen Standpunkt charakterisirt — von der Natur nur in der Rechtsphilosophie spricht! Damit nämlich das Ich handeln kann, muß es sich einen Körper beilegen, und damit die vielen Iche miteinander communiciren können, muß es Licht und Luft geben, damit sie sich doch sehen und hören können. In dieser Weise geht es fort. Die Natur hatte also gar kein eignes Sein, sie bildete nur eine Existenzbedingung für die vielen Iche, an und für sich selbst war sie nur ein leerer Schemen. Eine Sinnenwelt, erklärte Fichte, giebt es gar nicht, sie wird rundweg abgeleugnet. Fürwahr eine Keckheit ohne Gleichen, aber auch eine geradezu entsetzliche Weltansicht.

Um wie viel tiefer und geistvoller hatte doch vorher schon Kant die Natur behandelt, indem er sie so zu betrachten forderte, wie wenn eine innere Zweckthätigkeit darin waltete. Daß aber die Natur wirklich ein solches Wesen sei, wagte er nicht zu behaupten, sondern man sollte sie nur so ansehen. Noch weniger machte er den Versuch, ein solches Wesen in Gedanken zu construiren. Und das eben that nun Schelling. So wurde er der Schöpfer der Naturphilosophie, deren Aufgabe nicht prägnanter bezeichnet werden kann, als er selbst es mit den Worten gethan: „Ueber die Natur philosophiren, heißt die Natur schaffen." Will sagen: ihr innere Genesis zeigen, ihre stufenmäßige Entwicklung aus sich selbst.

Wir fühlen uns hier zu der Bemerkung veranlaßt, wie darin überhaupt das Eigenthümliche der nach Kant aufgekommenen speculativen Philosophie besteht, daß sie die Gegenstände ihrer Betrachtung sich selbst

erzeugt, wie in einem Spiegel ein Abbild des eignen Werdens der Dinge darstellend. Kant's Philosophie hatte diesen Charakter noch nicht, denn so tief auch sein Denken eingedrungen, wagte er doch nicht, was er dadurch gefunden, nun auch als die erzeugenden Mächte der Welt zu behandeln. Das hieß ihm, die Schranken unserer Erkenntniß überfliegen wollen. So blieb seine Philosophie wesentlich nur Kriticismus, bis dann der kühne Fichte kam, der sich durch die behaupteten Schranken nicht bange machen ließ, und zuerst den Flug darüber hinaus wagte, — gewissermaßen der erste Luftschiffer in der Welt des Geistes. Durch seine Lehre von dem sich selbstsetzenden Ich begründete er die constructive, oder was im Grunde dasselbe ist, speculative Methode, die dann durch Schelling zur Durchführung gelangte, und erst durch das Ichheitsprincip entstand der eigentlich sogenannte Idealismus. Ein ungeheurer Umschwung, wodurch sich die neuere deutsche Philosophie ganz ebenso von der vor kantischen Reflexionsphilosophie, wie von der mittelalterlichen Scholastik unterscheidet. Alle Wissenschaften haben dadurch allmählich eine andere Gestalt gewonnen, oder werden sie noch gewinnen. Unsere ganze zukünftige Geistesentwicklung beruht darauf. Doch dies nur beiläufig.

Um jetzt zur Naturphilosophie zurückzukehren, so sagte nun Schelling: gleich wie das Ich nur die Thathandlung seiner selbst ist, indem es, sich selbstsetzend, sich zugleich ein Nichtich entgegenstellt, als eine Schranke, woran die in's Unendliche strebende Thätigkeit des Ich gewissermaßen zurückprallt, und wodurch das Ich sich selbst erst gegenständlich wird, sich verobjectivirt, dann aber diese Schranke fortwährend wieder aufhebt, und sie fortwährend wieder setzt, worin eben sein Leben besteht, — ganz eben so geschieht es auch in der Natur, nur in umgekehrter Richtung. Strebt nämlich das Ich zur Verobjectivirung, so hingegen die Natur zur Versubjectivirung. Sie will gewissermaßen zum Bewußtsein ihrer selbst gelangen, und dieser Drang ist es, woraus der ganze Naturproceß entspringt. Ist Thätigkeit und Leben darin, so ist auch Geist darin. Ja — um mit Schelling's eigenen Worten zu reden: die Natur ist selbst nichts anderes als der unsichtbare Geist, wie der Geist die unsichtbare Natur ist.

Wie hoch stand diese Auffassung der Dinge über die damals noch herrschende naturwissenschaftliche Denkweise, wonach die Natur nur als ein System von äußerlich auf einander wirkenden Stoffen und Kräften galt! Und doch entsprach gerade diese neue Naturansicht vielmehr dem Urgefühl der Menschheit, welchem die Natur durchaus als ein lebendiges und dem Menschen verwandtes Wesen erschienen war. Alle Sprachen geben davon Zeugniß, indem sie den Geist als einen „Hauch" oder als ein

„Wehen" bezeichnen. Und so sprechen wir ja noch heute z. B. auch von Weingeist, womit also dem Weine etwas Geistiges zugeschrieben wird. Dieselbe Anschauung tritt in allen alten Religionen hervor. Und wie unverkennbar selbst in dem Evangelium, welches doch so häufig von natürlichen Dingen und Vorgängen als von Gleichnissen des Geistigen spricht. Wie könnte denn aber das Natürliche zum Gleichniß des Geistigen dienen, wenn nicht in beiden etwas Gemeinsames läge? Ich frage sogar: wie wäre die Natur nur überhaupt erkennbar für uns, was doch heißt, daß wir sie in unser Denken, in unseren Geist aufnehmen, und wie wäre das möglich, wenn zwischen Geist und Natur eine absolute Kluft bestände? Nein, das zu Erkennende muß dem Erkennenden innerlich verwandt sein, das ist schon ein alter Satz. Gerade wie der Dichter sagt:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Nie könnte es die Sonn' erblicken,"

und wie wir andererseits auch in der Bergpredigt lesen: „Das Auge ist des Leibes Licht." So viel liegt in dem Subject-Object als dem Grundprincip des Idealismus.

Näher nun die Sache betrachtet, construirte Schelling die Natur durch ein Zusammenwirken zweier entgegengesetzter Kräfte — Repulsion und Attraction oder Expansion und Contraction —, welche mit dem Act der Selbstdifferenziirung des Ichs (nämlich in Subject und Object) gegeben sind, indem die Natur eben so sich selbst setzt, als das Ich sich selbst setzt. Das Erste, was dadurch entsteht, ist die Materie, als das am meisten Objective in der Natur. Als Materie aber ist die Natur nur ein ruhiges Sein, als Kraft hingegen und in ihrer ersten Activität ist sie die Schwere. Wie wir aber schon wissen, daß die Natur zur Vergeistigung, zur Subjectivität strebt, so bricht diese Tendenz als das die Materie idealisirende Licht hervor, welches gewissermaßen das allgemeine Denken der Natur ist. Durch das Licht erregt, tritt dann die Materie in den dynamischen Proceß, dessen Stufen Magnetismus, Electricität und Chemismus sind, als Längenkraft, Flächenkraft und Körperkraft. Durch diesen dynamischen Proceß entstehen die anorganischen Körper. Insofern dieselben Individuen sind, wie am deutlichsten im Krystall hervortritt, haben sie schon ein Fürsichsein, eine nur noch verborgene und verhüllte Subjectivität. So schreitet die Natur darüber hinaus zu den organischen Gebilden, in welchen das Fürsichsein lebendig, die Materie aber zu einem bloßen Mittel und Accidenz herabgesetzt wird. Denn das Wesentliche an den organischen Gebilden ist doch ihr Leben, nicht aber die Stoffe, woraus sie bestehen.

Auf einer höheren Stufe wiederholt sich hier der dynamische Proceß, das Physikalische wird physiologisch, als Reproduction, Irritabilität und Sensibilität, denen wieder die drei Reiche der lebendigen Geschöpfe entsprechen: Pflanzen, Thiere und Menschen. Geht das Leben der Pflanze noch fast ganz in den Proceß der Reproduction auf, so wird hingegen im Thierreich die Irritabilität vorherrschend, im Menschen endlich — in welchem eben das Streben der Natur, zum Bewußtsein zu gelangen, sein Ziel erreicht — ist das Vorherrschende die Sensibilität. Obgleich also Schelling eine ununterbrochene Stufenfolge der Naturentwicklung lehrte, war damit doch ein specifischer Unterschied zwischen Thier und Mensch gesetzt. Wie er denn auch die heute so beliebte Affentheorie — die schon damals nicht unbekannt, sondern schon von dem Großvater des heute so gefeierten Darwin aufgestellt war — in einer pseudonym erschienenen belletristischen Schrift sehr drastisch persiflirt hat.*)

Selbstverständlich bezeichnen die vorstehenden Sätze nur die Architektonik der schellingschen Naturphilosophie. Die innere Gedankenentwickelung, und die dabei angewandte Argumentation, ließe sich nicht in der Kürze mittheilen. Man darf aber keineswegs meinen, daß es sich dabei nur um einen geistreichen Schematismus gehandelt habe. Es war ein Werk tiefen Nachdenkens und vielseitiger Studien. Schelling war überzeugt, damit in das innerste Wesen der Natur eingedrungen zu sein, und sie nun geistig vollständig zu beherrschen. Dieses Gefühl drückte sich

*) Diese 1805 unter dem Titel „Nachtwachen von Bonaventura“ erschienene, schwer qualificirbare aber sehr merkwürdige, Schrift spricht in dem Gewande von Beobachtungen, Erzählungen und Reflexionen eines Nachtwächters eine Weltansicht aus, die zuletzt mit absoluter Weltverachtung, mit dem reinen Nihilismus endigt. Daß sie von Schelling herrührt, ist außer Zweifel, obwohl er hinterher die Autorschaft ablehnte, und das Werkchen überhaupt in Vergessenheit zu bringen und wo möglich aus der Welt zu schaffen suchte. Es scheint wohl, er hatte sich durch die Abfassung desselben von einer Stimmung befreien wollen, die ihn momentan befallen hatte. Aehnlich wie man von Goethe weiß: wenn er ein Leid gehabt, so hat er ein Lied daraus gemacht. Es ist dabei zu berücksichtigen, daß Schelling sich damals in dem Uebergangsstadium seiner Entwickelung befand, wo er zuerst mit dem Rationalismus brach, und infolge dessen sein Denken sich zeitweilig in einer wilden Gährung befinden mochte, die dann ihre Schaumblasen hervortrieb. Ueberall aber blickt aus dem Schaum das Genie heraus, und, rein als Literaturproduct betrachtet, hat das Werkchen zwar etwas Formloses, gespenstig Zerfließendes — man könnte dabei zugleich an Jean Paul und Hoffmann denken, — ist aber vortrefflich geschrieben und enthält ergreifende Stellen, so daß gar Viele stolz darauf sein würden, wenn sie so etwas hervorgebracht hätten. Neuerdings ist es wieder aufgelegt in der „Bibliothek deutscher Curiosa“ 1877.

in einem Gedichte aus, welches zugleich den Grundgedanken der Naturphilosophie zur lebendigsten Anschauung bringt, und für die damalige Entwickelungsstufe des schellingschen Geistes charakteristisch ist. Geschrieben in Hans Sachse'schen Knittelversen — die ja auch Goethe im Faust angewandt —, ist es durchaus schwungvoll und von eigenthümlicher Schönheit, daher uns passend schien, es hier einzuschalten, als den sprechendsten Commentar zu den vorstehenden Sätzen.

„Wüßt auch nicht, wie mir vor der Welt könnt grausen,
Da ich sie kenne von innen und außen.
Ist gar ein träg' und zahmes Thier,
Was weder dräuet dir noch mir,
Muß sich unter Gesetze schmiegen,
Ruhig zu meinen Füßen liegen.
Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit allen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen sein eisern Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In todten und lebend'gen Dingen.
Thut nach Bewußtsein mächtig ringen.
Daher der Dinge Qualität,
Weil er d'rinnen quallen und treiben thät,
Die Kraft, wodurch Metalle sprossen,
Bäume im Frühling aufgeschoßen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich an's Licht herauszuwenden.
Läßt sich die Mühe nicht verdrießen,
Thut jetzt in die Höhe schießen,
Seine Glieder und Organ' verlängern,
Jetzt wieder verkürzen und verengern,
Und hofft durch Drehen und durch Winden
Die rechte Form und Gestalt zu finden,
Und kämpfend so mit Füß' und Händ'
Gegen widrig Element,
Lernt er im kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerst kommt zum Besinnen.
In einem Zwergen eingeschlossen,
Von schöner Gestalt und g'radem Sproßen,
(Heißt in der Sprache Menschenkind)
Der Riesengeist sich selber find't.
Vom eisernen Schlaf, vom langen Traum
Erwacht sich selber kennet kaum.
Ueber sich selbst gar sehr verwundert ist,
Mit großen Augen sich grüßt und mißt,

Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen,
Ist aber einmal losgerissen,
Kann nicht wieder zurückfließen,
Und steht Zeitlebens eng und klein
In der eignen großen Welt allein.
Fürchtet wohl in bangen Träumen,
Der Riese möcht' sich ermannen und bäumen,
Und wie der alte Gott Satorn
Seine Kinder verschlingen im Zorn.
Weiß nicht, daß er es selber ist,
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnt' also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in allem bewegt,
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt:
Die erste Blüth', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl vom neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Herauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wiederschafft,
Ist eine Kraft, ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben."

---

4. Fortsetzung.

Aus diesem poetischen Ausdruck der Grundgedanken der Naturphilosophie wird man entnehmen können, welch ein lebendiger Geist darin waltete, und dadurch erklärlich finden, wie begeisternd diese neue Lehre wirken mußte. War es doch, wie wenn die durch die bisherige Denkweise — um mit Schiller zu reden — entgötterte Natur, die knechtisch dem Gesetz der Schwere folgte, nun auf einmal von dieser Knechtschaft befreit, und wieder des Gottes voll geworden wäre. Die ganze Natur war als ein lebendiger Organismus begriffen, und dieser Organismus für die denkende Betrachtung durchsichtig geworden. Die Aussicht war eröffnet, in solcher Weise bis in die letzte Quelle alles Werdens vorzudringen. Was Wunder, daß diese Aussicht die begabtesten Geister ergriff. Schnell gewann die Naturphilosophie zahlreiche Anhänger. Darunter insbesondere Steffens, Oken und Schubert, die dann hinterher

selbst philosophisch auftraten. Die berühmten Physiologen Burdach und Johannes Müller, und neben ihnen viele Andere, schlossen sich nicht minder daran an. Noch mehr, die neue Lehre drang selbst in die Medizin ein, mit welcher Schelling sich eine Zeit lang beschäftigte, wie er denn auch damals das Ehrendiplom eines Doctors der Medizin erhielt. Es bildete sich eine naturphilosophische Heilwissenschaft, die von namhaften Aerzten gepflegt wurde.

Wichtig für Schelling's persönliche Entwickelung wurde aber insbesondere, daß auch Goethe die Sache aufgriff, durch dessen Vermittelung er im Jahre 1798 als Professor nach Jena berufen wurde. damals der Sammelplatz so mancher bedeutender und lebhafter Geister, und dann daneben der Musenhof in Weimar! So war diese neue Stellung die denkbar günstigste für die Entfaltung seines Genies, wie auch die Epoche seines glänzendsten Ruhmes damit begann.

Späterhin ist nicht nur das Interesse für die Naturphilosophie erkaltet, sondern es wurde selbst Mode, in abschätzigster Weise davon zu sprechen, wie wenn sie nur ein aller realen Erkenntniß baares Gedankenspiel gewesen wäre. Und allerdings hat sie zu manchen Phantastereien und Extravaganzen geführt, weit weniger aber durch Schuld ihres Urhebers, als durch unverständige Nachahmer, die, ohne die tiefe Intuition und den ernsten Forschergeist des Meisters zu besitzen, sich lediglich seine Formeln angeeignet, und damit ins Blaue hinein deduciren zu können vermeinten, was dann freilich nur ein hohles Gerede ergeben konnte. Was hingegen Schelling selbst geschrieben, ist nie ohne tiefen Sinn gewesen. Dazu ist es Thatsache, daß er den inneren Zusammenhang zwischen Magnetismus, Electricität und Chemismus schon mit der größten Entschiedenheit behauptet und in speculativer Weise dargelegt hat, noch ehe die Entdeckungen gemacht waren, durch welche nun dieser Zusammenhang selbst empirisch nachweisbar wurde. Unleugbar lag also etwas Divinatorisches in Schelling's Naturbetrachtung. An jugendlichen Ueberstürzungen — er war erst 22 Jahre alt, als er die Naturphilosophie begründete — konnte es freilich dabei um so weniger fehlen, als er fast gar keine Vorarbeiten fand, sondern alles wie aus dem Frischen schaffen mußte. Jedenfalls ist erst durch ihn die Naturphilosophie zu einem wesentlichen Zweige der Speculation geworden. Wenn also philosophische Speculation überhaupt Werth hat — zu welcher doch alle Forschung, die von der Erscheinung zu dem Wesen der Dinge vordringen will, ganz von selbst hingetrieben wird —, wie sollte wohl die Naturforschung ohne Philosophie auszukommen vermögen? Auch hat die Naturphilosophie, wenn sie zwar selbst keine neuen positiven Entdeckungen lieferte, doch

mittelbar außerordentlich gewirkt, indem sie die empirischen Naturforscher zu einer lebendiger Naturansicht hinleitete, und den Sinn für Totalität und inneren Zusammenhang erschloß, woraus dann auch eine geschmackvollere Darstellung der physischen Wissenschaften entsprang. Das sollte man nie vergessen. Mag man sich heute in einem unendlichen Detail ergehen, und durch die glänzenden Resultate, welche die empirische Forschung gewonnen, sich darüber hinwegtäuschen, daß dabei leider der innere Zusammenhang des Wissens verschwindet; noch mehr, daß dabei überall Voraussetzungen gemacht werden, die doch selbst aller empirischen Begründung entbehren; wie endlich, daß überhaupt auf blos empirischem Wege gerade an alle diejenigen Fragen, welche den denkenden Geist zuletzt am meisten interessiren, gar nicht heranzukommen ist — über kurz oder lang wird das Bewußtsein über diese Verirrung erwachen. Und dann wird man auch anerkennen, daß durch Schelling wenigstens die Bahn eröffnet war, die in dieser Hinsicht allein zum Ziele führen kann.

Keinen Theil der Philosophie hat Schelling in seiner Jugendperiode mit solchem Eifer bearbeitet, als eben die Naturphilosophie. Er hat sich in immer neuen Darstellungen derselben versucht, in welchen sich zugleich der jedesmalige Fortschritt seiner ganzen Denkweise abspiegelte. Selbst noch im späteren Alter, nachdem er schon seine positive Philosophie aufgestellt, ist er darauf zurückgekommen. Und er mußte das wohl. Denn so sehr auch diese positive Philosophie auf einem ganz anderen Standpunkte steht, und ganz andere Gegenstände behandelt — nämlich principaliter die Religion nebst allen damit verbundenen Fragen —, so haben doch diese Fragen selbst einen inneren Bezug auf die Natur, so gewiß als selbst nach christlicher Lehre in der Natur eine Offenbarung Gottes zu erkennen ist. Nun wohl, so kann es auch für die Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge durchaus nicht gleichgültig sein, wie man über die Natur denkt, sondern eine wahre Naturanschauung wird selbst eine Vorbedingung sein, um zur Erkenntniß göttlicher Dinge gelangen zu können. Und weiter, wenn doch in der Religion ein Verhältniß des menschlichen Geistes zu Gott gesetzt ist, so ist offenbar dieses Verhältniß nicht zu begreifen ohne das Wesen des menschlichen Geistes, der aber selbst wieder mit dem Naturleben verflochten ist. Hier gilt das Wort des Dichters:

„Wer sie nicht kennte die Elemente,
Ihre Kraft und Eigenschaft,
Der wäre kein Meister über die Geister."

Hat gleichwohl die Theologie die Kenntniß der Elemente entbehren zu können vermeint, so wird schon dadurch erklärlich, wie sie auch die

Meisterschaft über die Geister verlor, und sich sogar die Möglichkeit entzog, selbst zur Erkenntniß göttlicher Dinge zu gelangen, worauf sie doch ihrem Namen nach hingewiesen ist. Statt dessen blieb dann nur die gelehrte Behandlung der religiösen Urkunden, nebst Kirchen- und Dogmengeschichte, was den religiösen Geist nicht anzufachen vermag.

Auch für die positive Philosophie ist es ein wesentlicher Punkt, daß zwischen dem Natürlichen und dem Geistigen keine absolute Kluft besteht. Und eben das Ineinanderspielen des Natürlichen und Geistigen nachgewiesen zu haben, ist Schelling's eigenstes Verdienst. Im Grunde genommen bewegt sich um diesen Punkt seine ganze Jugendphilosophie, und das dadurch gewonnene Resultat ist dann für seine spätere positive Philosophie die unentbehrliche Voraussetzung geworden. In einem leider Fragment gebliebenen Gespräch „Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" hat er dieses Thema auch zum Gegenstande einer besonderen Erörterung gemacht. Von allen Beziehungen zur systematischen Philosophie abgelöst, und frei von allen Schulausdrücken, wird dieses Schriftchen ohne weiteres für jeden gebildeten Leser anziehend und verständlich sein.*)

Und um hier schließlich noch dies zu bemerken, so zeigte sich in dem Fortschritte seiner naturphilosophischen Arbeiten auch ein allmähliches Hindrängen zu seinem späteren Standpunkt. Hatte er anfänglich die Natur als ein rein in sich selbst ruhendes Wesen betrachtet, und sprach sich in dem kurz zuvor mitgetheilten Gedichte sogar ein prometheisches Bewußtsein aus, so änderte sich das hinterher. Insbesondere durch das Studium Jakob Böhme's angeregt, wurde er in seiner Naturbetrachtung religiös gestimmt. Er fing an den Schöpfer zu suchen, von welchem zuvor keine Rede gewesen. Jetzt nannte er die absolute Vernunft, woraus er zeitweilig alles zu deduciren versucht: „das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes", und Gott ist ihm „die gleich ewige Nacht und der gleichewige Tag der Dinge, die ewige Einheit und die ewige Schöpfung ohne Handlung oder Bewegung, sondern als ein stetiges ruhiges Wetterleuchten aus unendlicher Fülle." Worte, worin Niemand den Ausdruck eines religiösen Gemüthes verkennen wird, aber freilich nicht minder das unumwundenste Bekenntniß des Pantheismus, worin er gerade durch seine Begeisterung für die Natur nur um so tiefer hineingerathen, und den zu überwinden nun erst noch die schwere Arbeit war.

---

*) Unter dem Titel „Clara" ist es im Separatabdruck erschienen. In der Gesammtausgabe der Werke Band IX.

5. Geistesphilosophie.

Bildete die Naturphilosophie das eigenthümlichste Product seines damaligen Philosophirens, so war er doch inzwischen auch mit den Fragen der geistigen Welt beschäftigt, und ganz ausdrücklich als Seitenstück zur Naturphilosophie erschien schon 1800 das „System des transscendentalen Idealismus". Eins seiner Hauptwerke, und sogar das vollendetste aus seiner ersten Periode, und überhaupt eins der genialsten Werke in der philosophischen Literatur. Es eröffnet den Blick in das Innerste des damals durch Kant und Fichte angefachten Gedankenprocesses, — wie denn der Name des transscendentalen Idealismus selbst von Kant herrührt —, erfordert aber freilich auch ein sehr ernstes Studium zu seinem Verständniß. Für unseren Zweck können wir darauf nur insoweit eingehen, als darin eine Vorbereitung für die spätere positive Philosophie, oder wenigstens eine Vorahnung derselben zu erkennen ist. Daher nur Folgendes.

War, wie wir wissen, die Aufgabe der Naturphilosophie gewesen, die Entwickelung des Objectiven und Realen zum Subjectiven und Idealen zu zeigen, d. i. bis zum Selbstbewußtsein hin, so wird umgekehrt hier zuerst gezeigt, wie überhaupt das Subjective objectiv wird. Will sagen, wie so denn das Ich dazu komme, eine Natur oder Sinnenwelt außer sich anzuschauen. Eine schwierige Sache, wenn anderseits das Ich selbst die Quelle aller Realität sein soll. Denn die Sinnenwelt tritt vielmehr dem Ich als etwas Gegebenes entgegen, welches sich ihm mit Nothwendigkeit aufdrängt, und wie ist es nun denkbar, daß gleichwohl diese Sinnenwelt aus dem Ich heraus projicirt sein soll? Diese Schwierigkeit, welche Fichte nie recht zu überwinden vermochte, löste jetzt Schelling dadurch, daß er in dem Ich eine bewußte und eine unbewußte Thätigkeit unterschied, welche letztere der ersteren vorausgeht, und im Gegensatz zu welcher erst das Bewußtsein selbst entsteht. Die unbewußte Thätigkeit ist es also, welche die ganze Sinnenwelt projicirt, die dann dem Bewußtsein als etwas Fertiges und als eine in sich selbst ruhende Existenz erscheint.

Gewiß, wer nicht auf dem Standpunkte des damaligen subjectiven Idealismus steht, wird sich mit solcher Anschauung der Dinge nicht befriedigt fühlen können, man wird aber zugeben müssen, daß es ein überaus sinnreiches Verfahren war, wodurch es Schelling wirklich gelang, diesen Idealismus zu einem in sich selbst abgeschlossenen System zu machen. Wie viel überhaupt die Unterscheidung einer bewußten und unbewußten Thätigkeit im Ich bedeutete, tritt wohl am schlagendsten dadurch hervor,

daß es eben dieser Unterschied ist, worauf die neuerdings so anspruchsvoll aufgetretene „Philosophie des Unbewußten" des Herrn v. Hartmann beruht. So viel lag in diesem einen Jugendgedanken Schelling's, daß hinterher ein ganzes System darauf gepfropft werden konnte! Und wie viel hatte vordem schon Hegel aus dem transcendentalen Idealismus entlehnt!

Das Erste also war hier zu zeigen, wie aus dem unbewußten Produciren des Ich die Sinnenwelt entsteht. Das Ich muß aber auch mit Bewußtsein produciren, wodurch es erst seine Selbstheit bewährt. So reißt es sich aus seinem Versunkensein in das unbewußte Produciren heraus, durch einen „absoluten Willensact", wodurch auf einmal über der Natur eine neue höhere Welt entsteht. Es ist, ganz allgemein gesprochen, das Reich der geschichtlichen Bildungen — dieses Wort im weitesten Sinne genommen — und damit die eigentliche Sphäre menschlicher Geistesthätigkeit, als deren höchstes Product Schelling die Kunst ansah. Was er dabei über das Wesen der Kunst gesagt, gehört wohl zu dem Schönsten und Tiefsten, was je darüber gesagt worden ist, und bekundet zugleich seinen eigenen künstlerischen Geist, der ihn allein dazu befähigte, in das innerste Heiligthum der Kunst einzudringen.

Wir aber müssen unseren Blick auf andere Punkte richten. Und da ist nun zunächst sehr merkwürdig, daß hier der Fortgang der wissenschaftlichen Entwickelung, wie eben gesagt, sich durch einen absoluten Willensact, durch eine That vollzieht, was ja auch das entscheidende Moment in der späteren positiven Philosophie wurde, deren geschichtlicher Charakter somit schon in diesem Werke im voraus angekündigt war.

Was die Geschichte selbst betrifft, so sagt hier Schelling, sie enthält zugleich Freiheit und Nothwendigkeit, und nur dadurch ist die Geschichte, was sie ist, ein höheres Reich über dem Reiche der Natur. Die große Schwierigkeit bleibt dann aber wieder, wie aus dem freien Spiele individueller Kräfte, welches an und für sich nur ein Chaos ergeben zu können scheint, doch ein zusammenstimmendes Ganzes entstehen möchte, wie es insbesondere in den Staaten vorliegt. Dennoch muß eine solche Zusammenstimmung stattfinden, und der Glaube daran ist die Voraussetzung für alles Handeln in der menschlichen Gesellschaft, wie es zugleich der Kern aller Religion ist, daß eine höhere Leitung der Dinge stattfinde. Diese Harmonie nun, wodurch Freiheit und Nothwendigkeit eins sind, und welche Einheit auf diesem Standpunkte Gott bedeutet, ist aber nicht sowohl ein Sein als ein Werden. Gott offenbart sich in der Geschichte, aber er ist kein für sich seiendes Wesen, denn wenn **Er** dies wäre, sagt Schelling, so wären **Wir** nicht, weil mit der realisirten

Identität von Freiheit und Nothwendigkeit das freie individuelle Handeln überhaupt aufhören müßte.

Man wird nicht verkennen, wie diese Vorstellung von einem Gott, der selbst nur in dem geschichtlichen Proceß lebt, im Grunde genommen auf dasselbe hinausläuft, was später Hegel gelehrt, und wie demnach die hegelsche Weltansicht zum guten Theil nichts weiter ist als ein Steckengebliebensein in den Ideen des transscendentalen Idealismus, über welche hingegen Schelling, wenn zwar noch unbewußt, schon damals zugleich auch hinausstrebte. Und dies ist das Allermerkwürdigste. Er unterscheidet hier nämlich drei Perioden der Geschichte: die Periode des Schicksals, der Natur und der Vorsehung. In die erste Periode fällt nach ihm das ganze Alterthum, bis zur Römerherrschaft, worauf die zweite beginnt, in welcher wir noch jetzt leben. Von der Periode der Vorsehung hingegen sagt er:

„Wenn diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott **sein**."

Worte, die an dieser Stelle geradezu als ein innerer Widerspruch erscheinen, indem sie ja implicite die Unhaltbarkeit des ganzen Systems beweisen würden, nach welchem vielmehr Gott als in einem ewigen Proceß begriffen und nur im Menschen zum Bewußtsein kommend gedacht war. Käme nun hingegen einmal die Zeit, wo Gott wirklich wäre, d. h. als ein für sich seiendes Wesen, so wäre ja damit der blos werdende Gott, und damit das ganze System als nichtig gesetzt. So ist hier Schelling begegnet, was er selbst von der dichterischen Begeisterung sagt, kraft deren der Dichter, wie durch höhere Eingebung, Gedanken ausspreche von viel tieferem Sinn, als er selbst ahnte, denn die obigen Worte klingen geradezu wie eine Weissagung auf die spätere positive Philosophie, für welche eben Gott im eminenten Sinne **ist**, vor aller Welt und über aller Welt.

Noch sichtbarer wird dann das unbewußte Hindrängen zu einem höheren Standpunkt in den „Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums". An Ideenreichthum dem transscendentalen Idealismus gleichstehend, hat dieses Werkchen vor demselben die Gemeinverständlichkeit voraus, und bildet zugleich der sprachlichen Darstellung nach ein wahres Muster wissenschaftlicher Prosa. In keinem Werke aus jener Periode tritt der Adel der schellingschen Denkweise, wie die lebensvolle Plastik seiner Redeweise, auch dem Uneingeweihten so deutlich entgegen, als in dieser Methodologie, die in gewissem Sinne zugleich eine Encyclopädie der Wissenschaften ist. Natürlich vom Standpunkt des damaligen Idealismus aufgefaßt.

Kaum zwei Jahre später erschienen als der transscendentale Idealismus, zeigt dieses Werkchen doch schon wieder einen erheblichen Fortschritt der schellingschen Weltanschauung, insbesondere in seiner Betrachtung des Christenthums. Jetzt erblickt er darin den objectiven Ausdruck derselben Ideen, welche, als rein bewußte, den Inhalt der Philosophie bilden. Beiläufig bemerkt, auch dies wieder ein Gedanke, den später Hegel nur reproducirte, indem er sagte, die Religion enthalte die Wahrheit in der Form der Vorstellung. Was nun aber Schelling dabei noch weiter über das Verhältniß von Heidenthum und Christenthum sagt, enthält schon unverkennbare Keime seiner späteren Philosophie der Mythologie und Offenbarung. Nur daß einstweilen die thatsächlichen Vorgänge, von welchen die Mythologie und die Offenbarung spricht, und welche zu begreifen gerade die eigentliche Schwierigkeit bildete, noch ganz beiseite blieben, statt dessen es sich blos um Vernunftideen handeln sollte, für welche das Thatsächliche nur Hülle und Einkleidung wäre, so daß die „historische Construction des Christenthums“, welche Schelling da giebt, durch solche Ansicht den Charakter einer wahrhaft historischen Construction wieder verliert. Davon aber abgesehen, enthält sie immer noch eine große Wahrheit.

Im Christenthum, sagt er nämlich, wird das Universum als Geschichte angeschaut und diese Anschauung macht den Grundcharakter desselben aus. Nun wohlan, wird dieser Gedanke ernstlich genommen, so führt er ja auf einmal über den ganzen Rationalismus hinaus. Denn ist diese geschichtliche Anschauung dem Christenthum grundwesentlich, so wäre doch das Christenthum grundwesentlich unwahr, wenn nicht das Universum an und für sich selbst wirklich geschichtlich wäre. Das aber zugestanden, so müssen auch die Thatsachen der Offenbarung, die wieder den Mittelpunkt der christlichen Weltanschauung bilden, als wahre und wirkliche Thatsachen erkannt werden. Wir wären wie mit einem Schlage zur positiven Philosophie gelangt.

Allein so schnell konnte sich der Uebergang nicht vollziehen. Denn die hier in Rede stehende Erklärung über das Christenthum war eben nur eine exoterische Aeußerung für die damalige schellingsche Philosophie, welche vom Christenthum zu reden überhaupt noch keine innere Veranlassung hatte, geschweige denn die innere Berechtigung dazu. Sollte diese Philosophie über ihren bisherigen Standpunkt hinweggehoben werden, so mußte der Antrieb dazu aus ihr selbst, aus ihrem innersten Kern entspringen. Und damit dies geschehen konnte, mußte sie sich erst in sich selbst zusammenfassen, indem die beiden bisher nebeneinander herlaufenden Zweige der Naturphilosophie und der Geistes-

philosophie sich in einem Identitätssystem vereinigten, worauf der weitere Fortschritt beruhte. Zunächst freilich nahm die schellingsche Philosophie gerade dadurch ihre abstracteste Gestalt an, aber sie concentrirte sich auch in ihrem Princip, und erkannte dadurch ihre principielle Unzulänglichkeit.

---

6. Identitätsphilosophie.

War in der Natur ein Geist erkannt, wie andererseits in der geistigen Welt eine Natur, so mußte folglich Beidem etwas Gemeinsames zum Grunde liegen, was an und für sich weder Natur noch Geist ist, sondern sich zu dem Einen wie zu dem Anderen als Indifferenz verhält. Das wird denn auch erst das Absolute sein, dessen Wesen eben darin besteht, von gar keinem Gegensatz berührt zu werden, sondern sich selbst schlechthin gleich zu bleiben, als die absolute Identität, schematisch ausgedrückt durch die Formel $A = A$. An und für sich betrachtet also ist das Absolute die Identität, die nur in Beziehung zu dem gegensätzlichen Sein als Indifferenz erscheint. Denn von Indifferenz kann doch nur geredet werden, wo die Differenz gesetzt ist. Und darin besteht so zu sagen das Leben des Absoluten, daß es sich differenziirt, und die Differenz wieder zur Indifferenz aufhebend, sich dadurch als die absolute Identität bewährt.

So viel vorweg bemerkt, entstand damit für Schelling die Aufgabe, aus dieser Idee des Absoluten heraus den ganzen Inhalt der Philosophie zu entwickeln, d. h. die Natur und die Welt des Geistes zu construiren, wie er dies auch wirklich wiederholt unternommen hat. Charakteristisch war dabei, daß ihm alle Gegensätze nur als relativ galten, durch das Uebergewicht des einen Elements über das andere bestimmt, nämlich des objectiven oder realen Factors und des subjectiven oder idealen Factors, und daß diese Relativität sich dann von Stufe zu Stufe wiederholt. So erscheint in der Natur überhaupt das Absolute als überragende Realität, in der Natur selbst aber ist gegenüber der Materie das Licht das Ideale, während im Organismus das Reale und Ideale sich zur Indifferenz aufheben. Dahingegen erscheint das Absolute in der Welt des Geistes überhaupt als überragende Idealität, und so zunächst im Erkennen, dem gegenüber das Handeln, und damit die praktische Welt, das relativ Reale ist, und endlich in der Kunst dieser Gegensatz sich wieder zur Indifferenz aufhebt. Das Erkennen ist auf das Wahre gerichtet, das Handeln auf das Gute, die Kunst auf das Schöne, so daß Wahrheit, Güte und Schönheit die drei herrschenden Ideen in der

Welt des Geistes sind. Dem Inhalte nach war dies wesentlich dasselbe, als was schon die Naturphilosophie und der transscendentale Idealismus gelehrt, nur daß es jetzt aus dem Absoluten deducirt war.

Als ein durch die Natur selbst gegebenes Symbol dieses Systemes betrachtete er den Magnet, der sich in Nordpol und Südpol differenziirt, und doch seiner Substanz nach sich gegen diesen Gegensatz indifferent zeigt. Denn wenn ich den Magnet zerbreche, kann jeder Punkt sowohl Nordpol als Südpol werden. Der Magnetismus also erscheint nur im Gegensatz seiner Pole, und bleibt darin doch mit sich selbst identisch, da Nordpol und Südpol an und für sich dasselbe sind, verschieden nur in ihrer Beziehung aufeinander. In solcher Polarität also erkannte Schelling ein allgemeines Naturgesetz, und somit eine Offenbarung des Absoluten. Indem er aber danach sein ganzes System construiren wollte, gerieth er nun freilich in den inneren Widerspruch, daß folgerichtig die Welt des Geistes nur der gleichwerthige Gegenpol der Natur gewesen wäre, während ihm doch andererseits das Geistige als das Höhere galt. Ein Widerspruch, welcher innerhalb des Identitätssystems nicht zu lösen war.

Wie von selbst wird man hier an die absolute Substanz des Spinoza erinnert, mit ihren beiden Attributen der Ausdehnung und des Denkens, wozu die absolute Identität mit ihrem realen und idealen Pol das offenbare Seitenstück bildet. In der That hatte Schelling sich jetzt mehr als je in den Spinozismus versenkt, so daß er zeitweilig auch Spinoza's mathematisch-demonstrative Methode annahm. Der Unterschied blieb nur, daß die starre bewegungslose Substanz Spinoza's hier ein inneres Leben gewonnen hatte, pantheistisch aber war das Identitätssystem durch und durch.

Erscheint nun diese Epoche des schellingschen Philosophirens an und für sich betrachtet als die unfruchtbarste, da sie ihn zu keinen wirklich neuen Gedanken führte, indem er, trotz wiederholter Anläufe zur Weiterbildung des Identitätssystems, im Ganzen doch nicht über die schon früher gewonnenen Grundlagen hinauskam, so wurde sie hingegen für seine persönliche Entwickelung von höchster Wichtigkeit, als der den Umständen nach nothwendige Durchgangspunkt zu einer höheren Weltansicht. Erst durch das Identitätssystem befreite er sich vollkommen von dem Subjectivismus, der ihm infolge seines Ausgangs von Fichte noch anhing. Noch mehr, erst dadurch erhob er die deutsche Philosophie wieder auf den Standpunkt, ihre Speculation auf das Absolute zu richten, welches ja Kant für unerkennbar erklärt hatte, und welches für Fichte überhaupt nicht existirte, außer in der Form einer moralischen Welt-

ordnung, welche sein sollte. Von da aus wäre nie zu einem Gott zu kommen gewesen. Die absolute Identität hingegen, wenn sie zwar nicht Gott war, enthielt doch allerdings etwas Göttliches, und wer seine Gedanken auf das Göttliche richtet, wird auch auf dem Wege zu Gott selbst sein.

So geschah es, daß Schelling, nachdem er das Identitätssystem aufgestellt, und scheinbar mit dessen innerer Ausbildung beschäftigt war, alsbald vielmehr die radicale Unzulänglichkeit desselben erkannte. Und zwar war der entscheidende Punkt derselbe, als worin auch die Unhaltbarkeit des Spinozismus hervortritt.

---

7. Bruch mit dem Rationalismus und Pantheismus.

Man hat nicht ohne Wahrheit gesagt: der Spinozismus führe in seiner Consequenz nicht sowohl zum Atheismus als vielmehr zum Akosmismus, weil ihm ja Gott Alles in Allem ist, und somit die Welt alle Realität verliert, außer insofern sie selbst in Gott angeschaut wird, sub specie aeterni betrachtet, um mit Spinoza zu reden. Allein die wirkliche Welt ist gerade nicht in Gott, sie ist vielmehr außerhalb Gottes, sie ist das Reich der Endlichkeiten, die doch gleichwohl kein bloßes Nichts sind. Wie gehen nun diese Endlichkeiten aus der absoluten Substanz hervor, und wodurch geschieht es, daß sie endlich sind? Darauf weiß Spinoza nicht zu antworten, oder was er sagt, ist eine bloße Ausflucht, welche die Erklärung umgeht.

Diese Frage drängt sich überhaupt jeder Philosophie auf, welche vom Absoluten ausgeht, wie immer das Absolute bestimmt sein möchte. Geht die Philosophie hingegen von der Betrachtung der endlichen Dinge aus, so ist dann die große Schwierigkeit, wie von da aus zu der Idee eines Absoluten zu gelangen sei, wozu doch jeder Philosoph getrieben wird. An der Art und Weise nun, wie diese Frage zu lösen versucht wird, schließt sich zum großen Theil der Unterschied der speculativen Systeme an.

Jetzt trat nun diese Frage auch an die Identitätsphilosophie heran, so sehr sie Schelling selbst abzulehnen suchte, indem er ausdrücklich erklärte: die absolute Identität ruhe ewig in sich selbst, sie sei nie und nirgends aus sich herausgetreten, sondern das sei eben das Merkmal aller falschen Philosophie und bloßen Verstandesreflexion, daß man überhaupt Existenzen außerhalb des Absoluten statuire. Da half aber nichts, die Welt der Endlichkeiten war einmal da, sie wollte erklärt sein und war nicht erklärt. Denn lebte in allen Dingen das ein und

selbe Absolute, nur hier mit dem Uebergewicht des Realen dort des Idealen, so blieb dann alles von der Identität umschlungen, und die ganze Bewegung vollzog sich lediglich im Asoluten. Es ging überhaupt nichts daraus hervor, oder sollte von einem Hervorgehen die Rede sein, so war es ein ewiges Hervorgehen, während es doch den Dingen dieser Welt an der Stirn geschrieben steht, daß sie in der Zeit entstehen und vergehen. Insofern hingegen das Absolute in ihnen lebte, könnten sie selbst nur ewige und in sich selbst ruhende Wesen sein. Wodurch also sind sie mit der Endlichkeit und Vergänglichkeit behaftet?

Darüber äußerte sich Schelling zunächst in der kleinen Schrift „Philosophie und Religion," erschienen 1804, welche als der erste Bruch mit seinem ganzen bisherigen Philosophiren anzusehen ist, welches doch wesentlich von dem durch Kant und Fichte angeregten Gedankenproceß ausgegangen war, worin er zwar auch den Spinozismus hineinzog, der aber auch schon Fichte'n nicht fern gelegen hatte. Als ein anderes Element trat nun der Platonismus hinzu, von welchem er bald noch tiefer ergriffen wurde. Davon zeugte zunächst das schon 1802 erschienene Gespräch „Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip in den Dingen," welches nicht nur der Form nach sich an die platonischen Dialoge anschließt, sondern auch platonische Anschauungen enthält, verwebt mit Anschauungen des Giordano Bruno, und beides wieder mit der Identitätsphilosophie verschmolzen. Ein in edelster Sprache geschriebenes kunstgemäß vollendetes Werk. Sich aber dann noch weiter in die platonische Ideenlehre versenkend, gerieth er zuletzt auf den Gedanken eines Abfalls der Ideen.

Von dem Ewigen und Unendlichen zum Zeitlichen und Endlichen, sagte er jetzt also, giebt es keinen stetigen Uebergang, die Endlichkeit ist nur durch einen radicalen Abbruch zu erklären. Dadurch ist erst diese endliche Welt entstanden, in welcher wir leben, die ursprünglich eine reine Ideewelt gewesen, worin jede Idee der göttlichen Absolutheit theilhaftig war. Aber eben wegen ihrer Absolutheit konnten die Ideen, anstatt ihr Beruhen in Gott zu finden, auch selbständig für sich sein wollen, und indem sie das versuchten, und so von Gott abfielen, versanken sie damit, wie zur Strafe, in das materielle Sein und in die Endlichkeit.

Gewiß, es war dies nur ein philosophisches Impromptu zu nennen, da eine solche Ansicht der Dinge in keinem inneren Zusammenhang mit dem bisherigen Gedankengang Schelling's stand. Aber sie diente ihm auch nur zur Uebergangsbrücke, und unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, muß es doch als eine ganz normale Entwickelung gelten, daß er sich

seitdem christlichen Ansichten zuwandte, wie ja der platonische Idealismus von jeher als eine Vorhalle zur christlichen Weltanschauung angesehen ist. Von dem Platonismus kam er dann wieder auf die christliche Mystik und auf die Theosophie Jakob Böhme's, die er vor dem nicht gekannt oder nicht beachtet hatte, wie er in der Streitschrift gegen Fichte sich selbst zum Vorwurf machte.

Was aber den eigentlich philosophischen Fortschritt begründete, war doch noch etwas anderes. Nämlich ein tieferes Erfassen des Freiheitsprincipes, wie dasselbe mit dem von Fichte aufgestellten Ichheitsprincip unmittelbar gegeben war. In der That hatte dieses Princip seine ganze bisherige Philosophie beherrscht, so sehr, daß selbst seine Naturphilosophie daraus hervorgegangen war, durch welche er so zu sagen auch die Natur in Freiheit setzen wollte, indem er sie als ein zwar bewußtloses aber jedes äußeren Zwanges entledigtes, rein aus sich selbst producirendes Wesen darstellte. In seinen im Jahre 1809 erschienenen „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" spricht er dies ausdrücklich aus.

„Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten. Es reicht keineswegs hin zu behaupten, daß Stetigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seien, womit auch der subjective sich selbst mißverstehende Idealismus Fichte's bestehen kann — es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit Leben und Freiheit zum Grunde habe. Der Gedanke aber, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht blos in Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt, und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigeren Umschwung gegeben, als irgend eine frühere Revolution. Der idealistische Begriff ist die wahre Weihe für die höhere Philosophie unserer Zeit, und besonders auch für den höheren Realismus derselben. Möchten doch die, welche diesen beurtheilen oder sich zueignen, bedenken, daß die Freiheit die innerste Voraussetzung desselben ist. In wie ganz anderem Licht würden sie ihn betrachten und auffassen! Wer nicht auf diesem Weg zur Philosophie kommt, folgt und thut blos Anderen nach, was sie thun, ohne Gefühl, weswegen sie es thun."

Nun wohlan, so begann denn auch gerade mit dieser Schrift der Umschwung des schellingschen Denkens, woraus hinterher die positive Philosophie hervorgegangen, die wirklich nichts anderes ist als die Durchführung jenes Gedankens, die Freiheit zum Eins und Alles zu machen, indem danach Alles was existirt, im letzten Grunde durch Freiheit existirt.

Darf man nicht im voraus vermuthen, daß eine Philosophie, deren Ausgangspunkt und Mittelpunkt das Problem der Freiheit gewesen, um des willen auch zu der lebendigsten Weltanschauung führen, und wenn

sie zwar als eine rein theoretische Wissenschaft auftritt, doch mittelbar von größter Bedeutung für das praktische Leben sein wird? Was steht hingegen zu erwarten von einer Philosophie, die lediglich von der Untersuchung logischer Begriffe ausgeht, wie es bei Hegel geschieht? Was anderes kann daraus hervorgehen als ein dürres Schulsystem, welches für das praktische Leben in höherem Betracht ohne allen Werth bleiben muß.

Wir glaubten, diesen Punkt schon an dieser Stelle hervorheben zu sollen, weil durch mißgünstige Flachköpfe die Meinung verbreitet ist, daß es mit Schelling's positiver Philosophie auf unfreie Tendenzen abgesehen sei, und weil die dadurch hervorgerufene Ungunst der öffentlichen Meinung gar sehr dazu beigetragen haben möchte, daß diese Philosophie bisher so wenig bekannt geworden ist, indem man von vornherein nichts davon hören wollte. Auch der Philosoph Hartmann hat in diesem Sinne davon gesprochen, indem er sie kurzweg mit den Tendenzen der Romantik und Restauration zusammenwirft, womit sie doch absolut nichts gemein hat, während hingegen die hegelsche Philosophie, wenn man ihr zwar keine Romantik vorwerfen kann, um so mehr das Bleigewicht der Restaurationsperiode erkennen läßt, so sehr sie sich auch mit dem Schein von Freisinnigkeit aufzuputzen weiß, was ihr ja auch vielfältig zur Empfehlung gedient hat. Denn Freisinnigkeit fordert vor allem das ganze sogenannte gebildete Publikum, welches sich selbst für die personificirte Freisinnigkeit hält, so daß man eine Lehre nur in den Geruch der Unfreisinnigkeit zu bringen braucht, und sie ist um so gewisser beiseite geschoben, als sich damit zugleich der Vortheil verbindet, sie auch gar nicht zu studiren zu brauchen. Und allerdings, wenn es als der Gipfel der Freisinnigkeit gilt, den lieben Gott aus der Welt heraus zu philosophiren und das Christenthum als einen durch die Cultur überwundenen Standpunkt zu behandeln, so ist es hingegen die erklärte Aufgabe der positiven Philosophie, ihre Jünger von dieser Species der Freisinnigkeit, welche die gebildete Welt wie eine Seuche befallen hat, wieder zu befreien. Die Freiheit aber etwas ernster und tiefer genommen, so hat gerade Schelling, und er allein, die durch Kant und Fichte eingeleitete Freiheitsbewegung wirklich fortgeführt, statt dessen Hegel, von dem Standpunkt der Freiheit auf den blos logischen herabsinkend, sich damit von dieser Bewegung wieder lossagte. Wie dies in der That von unserer ganzen sogenannten Fortschrittlichkeit gilt, so daß nicht etwa die allgemeine Freisinnigkeit, sondern der Mangel an allem lebendigen Sinn für Freiheit die wahre Ursache bildet, wodurch man für die positive Philosophie so unempfänglich wurde. Oder ist das etwa das Zeichen eines lebendigen Freiheits-

gefühls, wenn es heute für die höchste Weisheit gilt, den Menschen aus dem Urschleim hervorgehen zu lassen und in den Thätigkeiten des menschlichen Geistes nur Bewegungen des Gehirnes zu erblicken, wonach folglich der Mensch in seinem ganzen Dasein immer nichts weiter wäre als das zeitweilige Resultat natürlicher Kräfte? Fichte hatte hingegen gelehrt, daß der Mensch überhaupt kein Resultat, sondern was er sei, nur durch die That seiner selbst sei. Fürwahr, das klang anders, und wo man so dachte, hätten derartige Lehren, wie die so eben bezeichneten, gar nicht aufkommen können. Genug, Schelling ist der rechte Erbe des kantisch-fichtischen Geistes. Und wie es einem rechten Erben geziemt, hat er das überkommene Gut nicht nur bewahrt, sondern durch seine Arbeit zu einem Besitzthum von viel höherem Werth umgestaltet. Will sagen, daß er an die Stelle der einstweilen nur behaupteten und dabei rein abstracten kantisch-fichtischen Freiheit die concrete und wirklich existirende Freiheit setzte, womit dann auch an die Stelle des von Kant blos postulirten Gottes der wirklich existirende Gott, und an die Stelle der bloßen moralischen Weltordnung Fichte's das Reich dieses existirenden Gottes trat.

Erwägen wir aber wohl, daß, was für Schelling die erste Möglichkeit begründete, sich zu diesem höheren Standpunkt zu erheben, allerdings die Naturphilosophie gewesen ist, welche hingegen für Fichte immer unverständlich blieb, infolge dessen aber auch die fichtische Freiheit immer etwas Abstractes bleiben mußte, weil sie naturlos war. Insoweit also hatte Schelling schon von Anfang an die Grundlage zu einem höheren Standpunkt gewonnen. Um nun aber über die Natur hinaus zu dem Schöpfer zu kommen, dazu gehörte freilich noch etwas ganz anderes. Es gehörte ein Umschwung seiner ganzen Denkweise, eine innere Wiedergeburt dazu, wie sie ja eben auch das Christenthum fordert. Denn der natürliche Mensch — so lesen wir im Evangelium in dem Gespräch mit Nicodemus – kann das Reich Gottes nicht sehen, noch hinein kommen, er muß erst von neuem aus dem Geist geboren werden. Und in der That, was war das Wesen der schellingschen Jugendphilosophie, als daß das philosophirende Ich, sich rein auf sich selbst stellend, mit seinen natürlichen Kräften, das ganze Universum zu umfassen und zu construiren unternahm, wie wenn ein Gott, oder gar eine Offenbarung, überhaupt nicht wäre? Oder insofern diese Philosophie doch nebenbei von einem Gott geredet, so war es nur ein aus der Vernunft selbst entwickelter Gott, nicht aber der allem Denken und Sein vorausgehende an und für sich existirende Gott. Um zu dem zu kommen, mußte die Vernunft erst ihre eigene Unzulänglichkeit empfinden, um sich

mit freiem Muthe einem Höheren hinzugeben. Das war der Umschwung oder die Wiedergeburt, die sich in Schelling vollzog.

Hegel, der für immer in seiner Logik stecken blieb, hat einen solchen inneren Umschwung nicht erlebt. Wohl aber geschah es so mit Fichte, bei welchem darum auch — und insoweit ähnlich als bei Schelling — ein wesentlicher Unterschied zwischen seiner ersten und seiner zweiten Philosophie besteht. Der unstreitig atheistische Charakter der ersten war in der zweiten vollständig überwunden. Zwar zur christlichen Weltansicht gelangte Fichte auch darin nicht, aber allerdings zu einer tief religiösen Auffassung des Lebens, sogar mit einem Anflug des Pietistischen. Und es ist wohl zu bemerken, daß erst nach diesem Umschwung diejenige praktische Wirksamkeit Fichte's begann, wodurch er zu einer historischen Gestalt geworden ist. Erst mußte er seine „Anweisung zum seligen Leben" und seine „Grundzüge zur Charakteristik des gegenwärtigen Zeitalters" geschrieben haben, — welches er jetzt das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit nannte —, ehe er seine „Reden an die deutsche Nation" hielt. Der natürliche Mensch war in ihm überwunden durch ein mystisches Sichversenken in das, was ihm seitdem als Gott galt, und welchem das Ich sich hinzugeben hatte, statt dessen er früher gefordert, daß das Ich nur sich selbst setzen sollte, womit es eben seine Selbstgenugsamkeit bewies. Es war also geradezu eine Umkehr. Zu inhaltsvollen Gedankenbestimmungen führte hingegen diese zweite Philosophie Fichte's noch weniger als die erste. Ueberhaupt kam er nie über den bloßen Subjectivismus hinaus. Wie hingegen Schelling schon in seiner ersten Periode durch die Naturphilosophie zum Realen und Objectiven gelangt war, so konnte er in seiner zweiten Periode eine Philosophie der Mythologie und eine Philosophie der Offenbarung schaffen, so daß er drei neue Zweige der Philosophie begründet hat, dessen sich kein anderer Philosoph rühmen kann.

---

8. Fortsetzung.

Nach diesen Vor- und Zwischenbemerkungen, die dazu dienen sollten, die Wichtigkeit des in Rede stehenden Umschwunges begreiflich zu machen, kehren wir noch einmal zu der vorgedachten platonisirenden Schrift zurück, worin die endliche Welt durch einen Abfall der Ideen erklärt war. Was ist es nun, weswegen solche Ansicht nur ein Provisorium und Uebergangsstadium bilden konnte, welches sofort wieder zu einem höheren Standpunkt hintrieb?

Das ist es, daß für Plato, wie für das ganze classische Alterthum, in dem Wesen der menschlichen Freiheit nicht das Unendliche und Transscendente lag, was erst durch das Christenthum in das Bewußtsein getreten ist. Denn im Christenthum wird der Mensch nicht nur als Mittelpunkt und Ziel der ganzen Schöpfung erkannt, sondern die Menschen sind die Kinder Gottes, der um ihretwillen selbst Mensch wird. Ja, soviel ist da in die menschliche Freiheit gelegt, daß durch die Sünde, und also durch die That des Menschen, die ganze Welt verderbt ist. Das aber zugegeben — was ist That, wenn nicht Ausfluß einer Persönlichkeit? Ohne Persönlichkeit giebt es keine Thaten, sondern nur Ereignisse.

Unter diesem Gesichtspunkte die Lehre von dem Abfall der Ideen betrachtet, fragen wir doch: wie konnten wohl die Ideen abfallen, wenn nicht ein Wille in ihnen lebte, der sich als ein Gegenwille gegen den göttlichen Willen erhob? Damit müßten also die Ideen vielmehr persönliche Wesen sein, über denen dann andererseits auch ein persönlicher Gott steht. Das Eine ist mit dem Anderen gegeben. Und so tritt an die Stelle einer bloßen Ideenentwickelung, oder eines bloßen Naturprocesses, vielmehr ein geschichtlicher Proceß, worin es sich um Thaten handelt, und zwar nicht blos um Thaten des Menschen, sondern auch um Thaten Gottes.

Weiter dann, wenn doch der Mensch von Gott geschaffen, und, was er ist, nur durch Gottes Willen ist, — wie kann er gleichwohl die Macht besitzen, sich selbst dem göttlichen Willen zu widersetzen? Daß dies aber wirklich geschehen, und fortwährend geschieht, liegt als Thatsache vor. Woher sonst das Böse in der Welt, welches doch nicht von Gott sein kann? Das ist die große Kreuzfrage für die Philosophen, insoweit sie überhaupt einen lebendigen Gott und Schöpfer annehmen. Zu sagen: es folge eben aus der menschlichen Freiheit, daß sie sogar dem göttlichen Willen widerstreben könne, ist keine Erklärung, sondern die Aufgabe ist vielmehr zu zeigen, wie sich eine solche Freiheit des geschaffenen Menschen denken läßt? Es muß ja offenbar eine Basis der Unabhängigkeit in dem Menschen liegen, worüber selbst Gott nichts vermag, sonst würde Gott das Böse gar nicht aufkommen lassen. Wie aber ist nun wieder eine solche Basis der menschlichen Unabhängigkeit denkbar? Nur dadurch, daß sie mit dem Wesen Gottes selbst zusammenhängt und damit einen Grund hat, ohne welchen selbst Gott nicht wäre.

Gewiß ein schwer zu denkender Gedanke, der uns in ein undurchdringliches Dunkel zu führen scheint. Wie kann es aber anders sein, wo von Gott und göttlichen Dingen geredet wird, als daß man sich

über die Region des gemeinen Verstandes, der sich nur mit endlichen Dingen beschäftigt, weit erhoben haben muß, um nur überhaupt zu verstehen, warum es sich da handelt. Und eben dieses Dunkel aufzuhellen, war für Schelling die Aufgabe in der zuvor genannten und jetzt zu besprechenden Schrift über die Freiheit.

Selbst Hegel und die Hegelianer, für welche diese Schrift so viel Anstößiges enthält, können doch nicht umhin, die tiefe Bedeutung derselben anzuerkennen. Um so mehr urgiren sie die Weise der Darstellung, die freilich nach dem Maßstab hegelscher Weise für rundweg unphilosophisch gelten müßte. In der That wird darin die gedankliche Bestimmtheit oft vermißt, indem der Autor sich mehr in Bildern ergeht, und zu dem Gemüthe und zur Phantasie spricht, als daß er klare Begriffe hinstellte. Allein es konnte kaum anders geschehen, da sein Denken eben in einem großen Umschwung begriffen war, wobei es so mächtig in ihm gährte, daß er selbst nicht vollständig Herr seiner Gedanken zu werden vermochte; seine Aussprüche streiften hier und da an das Visionäre. So ist es ein clair-obscur, welches daraus entstand, aber um des willen nicht minder von ergreifender Wirkung. Hiernach zur Sache.

Da es sich also um das Verhältniß der menschlichen Freiheit zu Gott handelt, so muß zunächst von dem Wesen Gottes selbst geredet werden. Und da beginnt nun Schelling mit einem Gedanken, den er schon in der Naturphilosophie ausgesprochen, und der auch in der positiven Philosophie noch eine entscheidende Rolle spielt. Nämlich, daß man unterscheiden müsse zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und sofern es blos Grund von Existenz ist. Alles, was existirt, hat einen Grund seiner Existenz, und dadurch eben, daß es aus diesem Grunde sich erhob und heraustrat, existirt es, wie das Wort selbst besagt und schon früher bemerkt wurde. Dieser Grund ist also nicht blos logisch zu denken, wie etwa ein Erkenntnißgrund, woraus etwas für unser Denken folgt, sondern als die reale Möglichkeit, woraus etwas Wirkliches hervorgeht.

Darüber klar zu sein und es stets im Auge zu behalten, ist von äußerster Wichtigkeit für das Verständniß der positiven Philosophie. Zugleich um so nothwendiger, je mehr sich durch den Einfluß der blos rationalen Philosophie eine Denkweise gebildet hat, wonach der Grund immer nur logisch gefaßt, und, wo es sich um eine reale Erklärung handelt, statt dessen eine blos logische Folgerung untergeschoben wird. Gerade wie Spinoza sagt, daß die endliche Welt in derselben Weise aus der absoluten Substanz hervorgehe, als aus dem Wesen des Dreiecks folge, daß die Summe seiner Winkel = 2 R sei. Wer sieht aber nicht,

daß im letzteren Falle überhaupt kein realer Vorgang stattfindet, sondern das Wesen des Dreiecks hier nur ein logischer Grund ist, woraus mit Nothwendigkeit die Winkelsumme von 2 R folgt. Die Dreieckigkeit producirt ja nicht etwa diese Winkelsumme, sondern eben so gut wäre sie selbst als Product derselben anzusehen. Denn jede geradlinige Figur, deren Winkelsumme = 2 R, ist nothwendig ein Dreieck. So verhält es sich mit allen geometrischen Sätzen, daß die Folgerung auch umgekehrt zur Voraussetzung werden kann. Ist jedes gleichseitige Dreieck gleichwinklig, so auch jedes gleichwinklige Dreieck gleichseitig, und eben so läßt sich der pythagoräische Lehrsatz umkehren. Ein Verhältniß von Ursache und Wirkung findet da überhaupt nicht statt, sondern eben nur das logische Verhältniß von Grund und Folge, wobei Grund und Folge sich decken, und wobei der geometrische Beweis eben darin besteht, die Congruenz zwischen der Voraussetzung und der Conclusion nachzuweisen. Der Realgrund hingegen ist Ursache, und Ursache und Wirkung decken sich da nicht, sondern die Ursache ist etwas viel anderes als die Wirkung. Sie kann die Mutter vieler Wirkungen sein, wie andererseits gewissermaßen ruhen und überhaupt nicht wirken.

Dieses nun im Allgemeinen bemerkt, charakterisirt es insbesondere die ganze hegelsche Philosophie, daß sie niemals nach dem Realgrund fragt, sondern in blos logischer Weise fortschreitet, daher, wer noch in den Banden derselben befangen ist, sich fast in der Unmöglichkeit befinden wird, nur überhaupt in die positive Philosophie hineinzukommen. Es wird ihm ebenso die Empfänglichkeit dafür fehlen wie dem Blinden für die Farbe. Bei Hegel erfolgen alle Uebergänge lediglich für das Denken, womit das wirkliche Entstehen gar nichts zu schaffen hat. So z. B. läßt er in der Philosophie des sogenannten objectiven Geistes auf das Verbrechen die Moralität folgen, die doch gewiß nicht aus dem Verbrechen entspringen kann, sondern die Sache ist einfach die, daß die dialectische Betrachtung des Verbrechens auf den Begriff der Moralität führte. Aehnlich folgt in der Philosophie des sogenannten absoluten Geistes auf die Kunst die Religion, trotzdem doch allbekannt ist, daß es sich in Wirklichkeit ganz umgekehrt verhält, indem vielmehr die Kunst aus der Religion entsprang, indessen noch niemals eine Religion aus der Kunst entsprungen ist. Kümmert ihn aber wieder nicht. Alles ist bei ihm nur eine Gedankenbewegung, oder Begriffsbewegung, womit er aber hinterher die Wirklichkeit begriffen zu haben vorgiebt, obgleich wir doch von wirklichen Vorgängen überhaupt nichts zu sehen bekommen. Oder was er uns — nebenbei und inconsequenter Weise — doch etwa zeigen möchte, wären höchstens Schattenrisse des Wirklichen zu nennen,

wie er ja auch selbst sagt, daß die Philosophie nur Grau in Grau male. Schelling hingegen malt in den Farben eines Raphael. Bei ihm ist alles Leben, und wenn er einen Erklärungsgrund angiebt, so muß man darin einen Realgrund erblicken, woraus sich etwas Wirkliches entwickeln kann. In diesem Sinne also ist hier vorweg der Grund aufzufassen.

Nun aber, was kann der Grund für Gott bedeuten? Gott kann den Grund seiner Existenz nur in sich selbst haben — was man seine Aseïtät genannt —, während hingegen alle Creatur den letzten Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst hat. Insofern also Gott doch einen Grund seiner Existenz in sich hat, ist damit auch ein Unterschied in Gott gesetzt, nämlich der Unterschied seines Seins im Grunde und seiner Existenz, zu der er sich aus dem Grunde erhebt. Nur daß dies nicht zeitlich zu fassen ist, sondern als ein ewiger Vorgang in Gott. Ein solcher aber muß gedacht werden, sonst wäre kein Princip der Bewegung in Gott, und wie könnte er dann der lebendige Gott sein? Dieser Grund in Gott gehört also zum Wesen Gottes, und Gott selbst könnte ihn nicht aufheben ohne sich selbst aufzuheben. Insofern kommt daher diesem Grunde ein unabhängiges Sein zu — nicht zwar unabhängig von Gott überhaupt, da er ja selbst in Gott ist, sondern unabhängig von Gott nach seiner Gottheit, quatenus Deus est.

Dieser Grund in Gott, sagt Schelling, ist eben das in Gott, was nicht Er selbst ist. Er nennt ihn weiter die Natur in Gott. Daran hat man dann großen Anstoß genommen, daß sogar etwas Natürliches in Gott sein solle, den man sich doch als einen sogenannten reinen Geist zu denken pflegt, für welchen durch solche Annahme eine tiefe Erniedrigung liege. Indessen wissen wir schon, daß ein absoluter Gegensatz zwischen Geist und Natur für Schelling überhaupt nicht besteht. Was aber hier die Natur in Gott bedeute, und wie nothwendig solche Annahme sei, darüber sprach er sich näher aus in seiner 1812 erschienenen Streitschrift gegen Jacobi. Will man nämlich alles Natürliche von dem Wesen Gottes fern halten, so ist auch unvermeidlich, daß uns dann Gott so zu sagen zu einem saft- und kraftlosen Wesen wird, mit welchem, wie es selbst nichts thut, auch wissenschaftlich nichts anzufangen ist. So verfällt man, aus Scheu vor allem, was noch irgendwie pantheistisch aussehen könnte, in einen um so leereren Theismus, für welchen zuletzt Gott zu einem bloßen Gedanken wird, der als Zierrath an der Spitze des Systemes steht. Und in unvermeidlicher Folge tritt dann dem naturlosen Gott eine gottlose Natur gegenüber, wodurch dann unser ganzes natürliches Leben profanisirt wird. Seine Weihe kann es nur behalten, insofern es in gewisser Weise an dem göttlichen Leben

theilnimmt. Und wie wäre das auf solchem Standpunkte denkbar? Gott als Geist, d. i. Gott als solcher, kann nicht in der sinnlichen Natur sein, in welcher wir leben, sondern wenn überhaupt etwas Göttliches in derselben ist, so kann es nur aus dem stammen, was auch in Gott nicht Er selbst, sondern nur die Natur Gottes ist. Indem aber Gott dieses Natürliche in ihm zum Grund seiner Existenz macht, ist Er ja damit ausdrücklich als der Uebernatürliche erklärt.

Fragen wir jetzt weiter: als was jener Grund in Gott sich manifestirt, so sagt Schelling:

„Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so ist es die Sehnsucht, die das ewig Eine empfindet, sich selbst zu gebären."

Gewiß eine mehr theosophische als philophische Denk- und Redeweise, wozu er durch das Studium Jakob Böhme's und unter dem Einfluß Baader's hingeleitet war, dessen Ideen er auch in der in Rede stehenden Schrift mit in seine eigene Entwickelung hineinzieht. Und so ist unleugbar das Ganze noch ein Gemisch von Philosophischem und Theosophischem zu nennen. Lassen wir aber das Theosophische bei Seite, so wird dann weiter das Wesen des Grundes als Wille bestimmt, als welcher überhaupt das Ursein und die Basis aller Realität sei. Implicite hatte diese Vorstellung schon in der Naturphilosophie gelegen. Man erinnere sich nur an das früher von uns mitgetheilte Gedicht, wie unverkennbar darin die Natur als ein wollendes Wesen gedacht ist. Diese Idee hatte also Schelling schon von Anfang an erfaßt. Erst viele Jahre später ist dann Schopenhauer aufgetreten, um eben diese Idee von dem Willen, als dem Ursein, wie wenn sie seine eigene neue Entdeckung wäre, zu einem ganzen System auszuspinnen.

Näher aber ist dieser Wille, welcher das Wesen des Grundes ausmacht, ein blinder, unbewußter Wille und an und für sich das ewige Dunkel, in welches erst Licht kommt durch den sich über diesen dunklen Grund erhebenden göttlichen Geist, so daß auch in Gott das bewußte Princip auf einem unbewußten ruht. Gerade wie wir schon im transscendentalen Idealismus sahen, daß der bewußten Thätigkeit des Ich eine unbewußte vorausgeht. Und dieser Gedanke zieht sich, wenn gleich in sehr verschiedenen Wendungen, selbst noch durch die positive Philosophie hindurch. Auch scheint es wohl, er muß sich jedem sinnigen Beobachter des Lebens wie von selbst aufdrängen. Das reine Bewußtsein, ohne ein Unbewußtes, wäre ebenso stofflos als haltlos, es schwebte als ein hohler Schemen in der Luft, wie es ja wirklich dem fichtischen Ich geschah. Insbesondere beruht jede geistige Production höherer Art darauf, daß, was im dunklen Grund der Seele als Ahnung empfangen

war, in das Licht des Bewußtseins gehoben und darin ausgewirkt wird. Doch dies nur beiläufig.

Indem aber hier von dem göttlichen Leben geredet wird, ist nicht etwa Schelling's Meinung, daß Gott ursprünglich bewußtlos gewesen und erst hinterher zum Bewußtsein gekommen sei, wie es allerdings in der menschlichen Entwickelung geschieht, sondern es handelt sich dabei nur um eine Priorität dem Begriffe nach. Gott ist von Ewigkeit selbstbewußter Geist, und nur weil Er existirt, existirt auch der dunkele Grund seiner Existenz, als das unbewußte Princip. In Gott, sagt Schelling anderer Orten mit einer unvergleichlichen Prägnanz des Ausdruckes, in Gott „kommt die Wirklichkeit der Möglichkeit zuvor", während doch sonst in allem, was außer Gott existirt, vielmehr die Möglichkeit der Wirklichkeit zuvorkommt, und eben dies als ein allgemeines Vernunftgesetz gilt, daß alles vorher erst möglich sein muß, ehe es wirklich werden kann. Das ist eben das Ueberschwängliche in dem Wesen Gottes, wonach sich also jenes Vernunftgesetz geradezu umkehrt, und dem uns denkend zu nahen, wir daher nur wagen dürfen, nachdem wir, durch Hingabe an dieses Ueberschwängliche, die Schranken unserer Vernunft selbst überwunden haben. So tritt uns auch hier wieder die Forderung einer inneren Wiedergeburt entgegen, die ebenso eine intellectuelle wie eine ethische Seite hat, und ohne welche über die blos rationale Philosophie nicht hinauszukommen ist.

Hatte jetzt Schelling die Idee eines persönlichen Gottes gewonnen, so ward damit auch die Welt, insofern sie ein Wesen außer Gott ist, als Schöpfung Gottes erkannt. Woraus ist sie aber geschaffen? Eben aus dem dunkelen Grunde heraus, der in Gott ist, ohne doch Gott selbst zu sein. Nicht also aus dem reinen Nichts ist die Welt geschaffen, sondern allerdings aus einem Etwas, weil in dem dunkelen Grunde, der in Gott ist, auch schon von Ewigkeit her die reale Möglichkeit einer außergöttlichen Welt lag, und welche Möglichkeit folglich nicht als ein reines Nichts, sondern als etwas nur noch nicht Seiendes zu denken ist. So blieb die Welt im Nichtsein, bis Gott durch sein allmächtiges Fiat sie in's Dasein rief.

Auch ist dies wieder ein Punkt, der für das Verständniß der späteren schellingschen Lehre von äußerster Wichtigkeit ist, denn der hier gemachte Unterschied zwischen dem Nichts und dem nicht Seienden wiederholt sich darin, nur in weiterer Ausbildung. Man muß sich von vornherein damit vertraut machen. Sehr erleichtert wird dies durch die griechische Sprache, indem sich da auch zwei verschiedene Partikeln der Verneinung finden, d. i. das unbedingt verneinende *οὐκ* und das nur bedingt ver=

neinende $\mu\eta$, wonach Plato das $o\dot{\upsilon}\varkappa\ \ddot{o}\nu$ gar sehr von dem $\mu\eta\ \ddot{o}\nu$ unterscheidet, welches letztere durchaus kein Nichts, sondern ein noch nicht zur Verwirklichung gekommenes Sein bezeichnet.

Dies im Allgemeinen. Was aber die hiermit gegebene Ansicht von der Schöpfung selbst betrifft, so folgt unmittelbar zweierlei daraus, was wieder von entscheidender Bedeutung ist. Einmal nämlich, daß danach ein gewisses Band zwischen Gott und der Welt besteht, daher die Welt nicht an und für sich als gottlos anzusehen ist, so daß Gott die Welt nur von außen her zu regieren hätte, sondern in gewisser Weise ist er der Welt immanent, nur nicht nach seiner Gottheit, nach seinem göttlichen Selbst, wonach er vielmehr absolut transscendent ist. Zum Zweiten, weil die Welt aus dem geschaffen ist, was in Gott nicht Er selbst ist, und was doch Gott nicht aufheben kann, ohne sich selbst aufzuheben, ist dadurch in der Welt auch ein Princip des eigenen Lebens, was hingegen der abstracte Theismus, der so zu sagen nur die transscendente Seite Gottes kennt, nie erklären kann, infolge dessen ihm die Welt zu einem rein Gemachten wird. Und was könnte bei solcher Voraussetzung noch der Mensch sein? Er würde ebenfalls kein Princip der Selbständigkeit in sich tragen.

„Der Mensch, sagt Schelling, war der in der Tiefe (des dunkeln Grundes) verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm allein hat Gott die Welt geliebt."

So concentrirte sich denn auch in dem ursprünglichen Menschen der die ganze Natur durchwaltende Wille, der sich in ihm zum bewußten persönlichen Willen potenzirte. Darauf beruht die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott. Doch nur in der Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen konnte sie sich rein erhalten. Weil aber auch in dem Menschen etwas von der Substanz des dunkelen Grundes liegt, gewinnt er dadurch ein von Gott getrenntes eigenes Leben, und weil sich in ihm der blinde Wille zum bewußten erhebt, besitzt er dadurch die Möglichkeit, aus der Einheit mit dem göttlichen Willen herauszutreten und sich demselben zu widersetzen. Das ist die menschliche Freiheit, als ein Vermögen des Guten und Bösen. Das Böse ist nicht etwa eine bloße Mangelhaftigkeit, ein bloßes malum metaphysicum, noch entspringt es blos aus der Sinnlichkeit, es entspringt vielmehr gerade aus dem geistigen Wesen des Menschen und ist etwas Positives. Ein Positives aber, welches sein nicht sollte, und insofern es doch ist, gewissermaßen nur als der ewige Hunger nach Existenz ist, und so ein $\mu\eta\ \ddot{o}\nu$ bildet, welches am Ende der Tage auch ausdrücklich als ein solches $\mu\eta\ \ddot{o}\nu$ gesetzt und

damit für ewig von dem Guten abgeschieden werden wird. So ernst nimmt es hier Schelling mit dem Bösen.

Weiter spricht er von der Erbsünde und der wirklichen Erscheinung des Bösen in der Welt. Das veranlaßt ihn dann zu einem Ueberblick über die Weltgeschichte, woran sich so weitreichende Andeutungen knüpfen, daß die Grundlinien eines ganzen Systems hindurch scheinen. Für unseren Zweck aber kam es nur darauf an, die Punkte hervorzuheben, woran sich später die positive Philosophie anschloß.

Ueberhaupt würde es kaum möglich sein, aus dem reichen Inhalt dieser doch nicht sehr umfänglichen Schrift einen Auszug zu machen, der eine genügende Vorstellung von dem Ganzen gäbe. So sehr ist hier der Sinn jedes Gedankens durch seine Verbindung mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden bedingt, und so eigenthümlich sind die Wendungen und Ausdrücke, deren sich der Autor bedient. Es verhält sich damit ähnlich wie mit einer Dichtung, von welcher ein Auszug auch keine richtige Vorstellung giebt. Man muß diese Schrift selbst lesen. Sie ist ein philosophisches Werk ersten Ranges trotz der mystischen und theosophischen Beimischung, die vielmehr den Reiz erhöht. Alles erscheint darin wie ein freier Erguß des Geistes, der uns ganz vergessen läßt, daß es die schwierigsten Fragen der Speculation sind, um welche es sich handelt. Daß diese Fragen auch alle ihre Lösung darin fänden, wäre freilich nicht zu sagen. Das aber muß man zugestehen: keiner hat so wie Schelling die Tiefen gezeigt, die sich in dem Problem der menschlichen Freiheit eröffnen, von welcher man so gern zu sprechen pflegt, ohne die geringste Ahnung von den Schwierigkeiten, welche in der Idee der Freiheit liegen. Gilt es insbesondere eine Vorbereitung zum Studium der positiven Philosophie, so ist jedenfalls diese Schrift dabei am meisten zu berücksichtigen, indem darin die Uebergangsperiode, welche mit der früher besprochenen Schrift über Philosophie und Religion begann, zum Abschluß kam. Wir stehen damit an der Schwelle der eigentlichen positiven Philosophie, die freilich ein sehr viel weiteres Gebiet umfaßt und doch zu noch erheblich anderen Ideen von Gott und der Welt führt, wie auch der Entwickelungsgang darin ein ganz anderer ist. Desgleichen ist darin das Mystische und Theosopische vollständig überwunden, die positive Philosophie ist eine streng wissenschaftlich gehaltene und in das Detail ausgeführte Lehre. Um aber dahin zu gelangen, bedurfte es für Schelling noch vieljähriger Studien und Meditationen, bis das Ganze nach seinen Grundlagen festgestellt war, worauf dann abermals noch eine vieljährige Arbeit der inneren Ausbildung kam. Erwägt man endlich, daß mehr oder weniger doch auch die Resultate seiner Jugendphilosophie

— wenn gleich in sehr veränderter Gestalt — mit darin aufgenommen wurden, weil in der That der Faden der schellingschen Geistesentwickelung nie ganz abriß, so ist es die Gedankenarbeit eines halben Jahrhunderts, deren Resultat jetzt in der positiven Philosophie vor uns liegt. Tantae molis erat!

9. Persönliche Verhältnisse.

Mögen darauf hier noch einige Worte über Schelling's persönliche Lebensverhältnisse folgen, woran wir dann noch einige allgemeine Bemerkungen über seinen Entwickelungsgang und über die Eigenthümlichkeit seines Wesens anknüpfen werden. Kann doch auch die Philosophie, so sehr sie auf objective Wahrheit ausgeht, nur als die Aeußerung einer Persönlichkeit in die Welt treten, und den Mann zu kennen, ist nicht unwichtig für das Verständniß wie für die Würdigung seiner Lehre.

Da ist nun zuvörderst beachtungswerth, daß mit der Wendung in Schelling's Denkweise zugleich eine Veränderung seiner äußeren Stellung eintrat. Er war im Jahre 1803 von Jena als Professor nach Würzburg berufen, und bald darauf, im Jahre 1806, von da wieder nach München, und zwar als Generalsecretär der Akademie der bildenden Künste. Aus dem geistigen Strudel, in welchem er sich in Jena befunden, trat er damit heraus. Und das war ihm heilsam. Er hatte dort in der Gefahr gestanden, der Geniesucht zu verfallen, der es weniger auf die Wahrheit ankommt, als auf das Imponiren. In der That sonnte er sich da in dem Strahlenglanz seiner eigenen Genialität. Es war durch den raschen und außerordentlichen Erfolg seines ersten Auftretens etwas Uebermüthiges in ihm aufgekommen, genährt zugleich durch die Umgebung und den persönlichen Verkehr mit so vielen erregten und bedeutenden Geistern, die sich damals dort versammelt hatten. Diese Geniesucht und dieses Uebermüthige verschwand hinterher. Ein hohes Selbstbewußtsein zwar hat er immer bewahrt, aber es beruhte hinfort auf der Ueberzeugung, eine große Sache zu vertreten, welcher er sein ganzes Leben geweiht. Einem solchen Manne hätte, um mit Goethe zu reden, die Bescheidenheit eines Lumpen nicht geziemt. Es hätte der Würde der Sache widersprochen. Auch war er an und für sich eine vornehm angelegte Natur, dem profanum vulgus stets abgeneigt, darin wie in manchem Anderen dem Plato verwandt.

Ferner dann wurde er durch seine neue Stellung in München zugleich auch zu neuen Studien veranlaßt. Und was dabei noch wichtiger,

er war damit für viele Jahre seiner bisherigen Lehrthätigkeit enthoben, und so den Gefahren für die freie Geistesentwickelung entrückt, die unleugbar mit dem Professorat verbunden sind. Denn der akademische Lehrer ist gewissermaßen gezwungen, seine Gedanken wohl oder übel zu einem formalen Abschluß zu bringen, weil ein fertiges Ganze vorgetragen werden soll. Gewiß liegt in solcher amtlichen Nothwendigkeit ein Sporn zur Thätigkeit und eine Zucht des Denkens, die Schattenseite aber ist, daß um des formalen Abschlusses willen die weitere Untersuchung aufgegeben wird, und daß sich der Professor in das einmal ausgesponnene System allmählich verrennt; bei Seite schiebend, was nicht hineinpassen will, oder die Dinge verrenkend, um sie doch hineinzwängen zu können, bis endlich wie die Fähigkeit der unbefangenen Anschauung so auch selbst die Empfänglichkeit für Neues verschwindet. Wie bedenklich aber muß solches Sichabschließen des Geistes insbesondere für den Philosophen werden, dessen Blick immer offen bleiben soll! Dazu kommt, daß das Gefühl der Ueberlegenheit, welches natürlich der Professor seinen Zuhörern gegenüber immer haben muß, leicht zu der Einbildung verleitet, daß auch seine Gedanken an und für sich sowohl begründet wären, daß nichts dagegen einzuwenden wäre. Der didaktische Werth der Methode wird auf den Inhalt selbst übertragen, und die fortschreitende Ausbildung der Methode kann zu einem ebenso leeren als pedantischen Formalismus führen. Das sind die Schattenseiten des Professorenthums und der von daher ausgehenden Literatur. Keine drastischere Illustration dazu als die hegelsche Philosophie, die so recht den Typus einer Kathederphilosophie trägt, nach Allem was damit zusammenhängt.

Sehr wichtig also war es für Schelling's Geistesentwickelung, jetzt für viele Jahre der akademischen Lehrthätigkeit enthoben zu sein. Gleichwohl konnte ihn diese Lage auf die Dauer nicht befriedigen, es drängte ihn wieder nach einer akademischen Lehrthätigkeit. Da er in Folge des rauhen münchener Clima's sich zugleich in seiner Gesundheit angegriffen fühlte, ließ er sich darum im Herbst 1820 für einstweilen von seinem dortigen Amte entbinden, um nach Erlangen überzusiedeln. Da hat er dann sieben Jahre in wissenschaftlicher Muße verbracht, von Freunden und Verehrern umgeben und so in den angenehmsten Verhältnissen lebend. Ein paar Jahre hindurch hielt er auch öffentliche Vorträge, worin er schon die ersten Anfänge seiner positiven Philosophie entwickelte. Diese Vorträge fanden dort außerordentliche Theilnahme, fast die ganze Universität, Professoren und Studenten versammelten sich um ihn.

Erst nach der Errichtung der Universität München im Jahre 1827 trat er dort wieder förmlich in ein Professorat ein. Wie begeisternd

da seine Vorträge wirkten, dafür haben wir das Zeugniß so bedeutender Männer wie des Philologen Thiersch und des Juristen Puchta, welcher letztere, Schelling mit dem Löwen vergleichend, sich darüber in folgenden Versen an einen Freund ausgesprochen hat:

„Du kennst den Löwen — seine gelben Locken
Hat er geschüttelt in der Jugend Tagen,
Jetzt, da sie schon bestreut mit weißen Flocken,
Sinnt er und sinnt, den neuen Kampf zu wagen,
Und jene Kraft, vor der die Flur erschrocken,
Zum letzten Mal in's offne Feld zu tragen,
Zum letzten Mal die träge Zeit zu meistern
Und alle frischen Herzen zu begeistern."

In jener langen Zwischenzeit also, wo Schelling von dem akademischen Lehramt zurückgetreten war und auch nur sehr wenig publicirte, entwickelte sich in ihm die Idee der positiven Philosophie, zu deren wesentlichem Charakter es gehört, daß sie gerade alle diejenigen großen Gegenstände in Untersuchung zieht, welche die in die Schranken apriorischer Begriffe gebannte Schulphilosophie bei Seite gelassen hatte, die aber das am meisten der Erklärung Bedürftige und Würdige gewesen wären. Und zwar waren sie zu erklären, wie sie selbst als Thatsachen vorliegen, die darum auch nicht nach einer apriorischen Methode zu betrachten, sondern zuvörderst an und für sich selbst zu untersuchen sind, so daß erst aus solcher Untersuchung auch die Methode folgen konnte. Indem aber andererseits nicht minder der speculative und systematische Geist in Schelling lebte, war er doch auch wieder davor geschützt, bei solcher Untersuchung sich in die breite Masse des hier zu bewältigenden Stoffes zu verlieren, wie es leider so vielen gelehrten Forschern ergeht, welchen der Sinn für Einheit und Zusammenhang fehlt. Allmählich also des Stoffes Herr geworden, brachte er ein Werk zu Stande, in welchem sich Empirie und Speculation zu einem Ganzen verschmelzen. Wäre er immer in dem Professorat geblieben, so hätte er die dazu erforderliche Geistesfreiheit wohl kaum errungen, oder das Werk wäre viel unvollkommener ausgefallen.

Endlich war auch dies ein günstiger Umstand, daß er sich in München in eine andere Geistesatmosphäre versetzt fand, die ihm gerade das darbot, was ihm zur Zeit noththat. Eine geistig anregende Umgebung bedurfte er nicht, im Gegentheil, sein Geist war schon übererregt, er bedurfte einer Stätte der Ruhe, der inneren Sammlung. Und die fand er so recht inmitten des Altbayerthums, welchem bei geringer geistiger Regsamkeit und geringem Bewegungstrieb doch andererseits viel Gemüths-

tiefe und ein frischer Natursinn eigen ist. Das that ihm wohl, nachdem er die reine Denkerei genügend geübt und kennen gelernt hatte. Und wenn seine Bildung von Haus aus auf der Basis des Protestantismus ruhte, so hatte er in dem katholischen München das lebendige Gegenstück vor sich, wodurch er das Einseitige, was doch unstreitig im Protestantismus liegt, um so eher überwinden und sich zu einer allumfassenden Weltansicht erheben konnte. Denn nicht blos der Katholik gewinnt an Geistesfreiheit durch protestantische Umgebungen, sondern auch der Protestant durch katholische Umgebungen, wodurch er erst eine lebendige Anschauung davon erhält, was traditionelle Entwickelung bedeutet, und worin die objective Macht der Religion liegt, wofür der Protestantismus, bei seiner überwiegend subjectiven Richtung, wenig Verständniß hat, und es um so mehr verliert, je mehr er sich rationalisirt. Dies aber gehörte zu den Hauptaufgaben der positiven Philosophie: die objectiven Grundlagen der Religion zu begreifen. Erforderte dies zugleich auch umfassende mythologische und archäologische Studien, so bot dazu München seine reichen Museen dar.

Dort hat er (mit Abzug des vorgedachten Aufenthalts in Erlangen) ein ganzes Menschenalter durchlebt, bis zu seiner im Jahre 1841 erfolgten Berufung nach Berlin. Die Geburtsstätte der positiven Philosophie ist also München gewesen. Da sind ihm denn auch äußere Ehren erwiesen, indem er in den Adelsstand erhoben und Präsident der Akademie der Wissenschaften wurde, wie Generalconservator der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates, mit dem Range eines wirklichen Geheimenraths. Gewiß war solche äußere Anerkennung ein Geringes gegenüber der geistigen Bedeutung des damit Beehrten, aber immerhin schicklich, daß ein solcher Mann auch eine angesehene Lebensstellung einnahm. Wie wenigen leider von unseren hervorragenden Geistern — man muß es zur Schande der Nation und ihrer Fürsten sagen! — ist die ihnen gebührende äußere Anerkennung zu Theil geworden, und wie viele hingegen mußten sich dürftig durch das Leben hindurch schlagen, um zuletzt auch noch ohne Sang und Klang zur ewigen Ruhe bestattet zu werden. Es ehrt die bayerische Regierung, daß sie in diesem Falle ein liberaleres Verhalten beobachtete, als sonst in Deutschland, geistiger Größe gegenüber, üblich zu sein pflegt.

Indessen sollten auch die münchener Verhältnisse zuletzt nicht ungetrübt bleiben. Der freisinnige Geist, in welchem König Ludwig seine Regierung begonnen, und der sich insbesondere bei der Errichtung der münchener Universität, wie unter Schelling's Mitwirkung bei der Reorganisation des ganzen bayerischen Unterrichtswesens bewährt hatte, war

je mehr und mehr verflogen. Unter dem Ministerium Abel kam ein pfäffisch-absolutistischer Geist empor, der bald auch über das akademische Leben seine Schatten verbreitete. In solcher Atmosphäre fühlte sich Schelling gedrückt, und folgte daher um so lieber dem ehrenvollen Rufe des Königs Friedrich Wilhelms IV. von Preußen, als er zugleich in Berlin einen umfassenderen Wirkungskreis zu finden und damit seiner Philosophie den definitiven Sieg zu erringen hoffte.

So kam er im Jahre 1841, nicht als eigentlicher Professor sondern als Mitglied der Akademie der Wissenschaften, in welcher Eigenschaft er auch an der Universität zu lesen berechtigt, nur nicht verpflichtet war.

Manche unserer Leser werden sich noch daran erinnern, welches Aufsehen damals Schelling's Auftreten in Berlin erregte. Die ganze deutsche Presse gerieth darüber in Bewegung, es galt wie ein großes Staatsereigniß. Auch fand er zunächst ein übervolles und glänzendes Auditorium, in welchem man neben Studenten fast eben so viel ältere Gelehrte und selbst höhere Staatsbeamte und Militärs versammelt sah. Seine Worte wurden das Tagesgespräch für das ganze höher gebildete Publikum.

Nur zu bald aber zeigte sich, wie wenig ernstes Streben hinter dieser äußerlich so lebhaften Theilnahme verborgen war. Ohne Zweifel waren es ja keineswegs rein scientifische Motive gewesen, um derentwillen man Schelling berufen hatte, sondern man hatte gewisse äußere Wirkungen von ihm erwartet, die nun freilich nicht eintraten. Insbesondere sollte er, und wo möglich wie mit einem Schlage, den ganzen philosophischen Rationalismus vernichten. Allein wie konnte das geschehen, wo es sich um eine Denkart handelte, die auf einer mehrhundertjährigen Entwickelung beruhte, und die gerade in Preußen seit dem großen Friedrich so tief eingewurzelt war, und zumal in Berlin die ganze geistige Atmosphäre durchdrang. Herrschte ferner bei Hofe eine Weltanschauung, wonach die Ideen von Thron und Altar untrennbar in einander floßen, so mußte man freilich hinterher erkennen, daß der positiven Philosophie solche Verquickung von Christenthum und Monarchismus gänzlich fremd war. Damit machte später ein Stahl Geschäfte, Schelling's Sache war das nicht. Eben so wenig, als die Restauration der protestantischen Orthodoxie, die man doch auch von seiner Lehre erhofft hatte. Allerdings lehrte ja Schelling den historischen Christus, und die Thatsachen der Offenbarung philosophisch begreifbar zu machen, bildete selbst die Hauptaufgabe seiner positiven Philosophie, doch eben damit war auch die ganze überlieferte Dogmatik in Fluß gebracht. Der Glaube konnte nicht mehr an die aus der Reformationszeit stammenden Bekenntnisse gebunden bleiben. Schelling erblickte in der Reformation kein Definitivum, sondern

nur den Uebergang zu einer neuen kirchlichen Entwickelung, deren Ziel erst in der Zukunft läge, und womit nun freilich der bekenntnißmäßigen Theologie nicht gedient war.

Kurz, alle diejenigen, die sich aus äußeren Rücksichten der positiven Philosophie zugewandt hatten, fühlten sich hinterher enttäuscht. Solcher aber, welche der reine Erkenntnißtrieb beseelte, waren vergleichsweise nur wenige. Ueberhaupt waren die Geister für das Verständniß dieser Philosophie noch nicht genügend vorbereitet. So geschah es, daß der anfänglich so zahlreiche Besuch seiner Vorlesungen alljährlich abnahm, während andererseits auch Schelling selbst mit dem zunehmenden Alter um so weniger Neigung zur Fortsetzung derselben empfinden konnte. Nur in der Akademie las er auch ferner noch einige Abhandlungen, seine Universitätsvorträge hörten nach 1846 auf. Auch kam dazu, daß um diese Zeit in Berlin schon das politische Interesse in den Vordergrund trat, wie nach 1848 in ganz Deutschland, infolge dessen das Interesse für die Philosophie auf langehin ganz erkaltete. Damit es wieder erwache, mußten die Leute erst erfahren, wie wenig doch bei dem blos politischen Treiben herauskomme, damit sie dann auch wieder für tiefere Untersuchungen empfänglich würden.

Allem politischen Parteiwesen persönlich fernstehend, verschwand daher Schelling nach 1848 ganz von der Bühne der Oeffentlichkeit. Abgesehen von einigen Erholungsreisen lebte er still in Berlin, mit der letzten Ausbildung seiner Philosophie beschäftigt, und in Gesellschaft seiner Gattin.

Er war zweimal verheirathet gewesen, und wir glauben auch darüber noch einige Worte sagen zu müssen, zumal weil seine erste Heirath allerdings unter so sonderbaren Umständen stattfand, daß sie einen bequemen Stoff zur Medisance darbot, den seine Gegner und Feinde, woran es ihm nie gefehlt, sich ihrer Zeit nicht entgehen ließen, um die Schwäche ihrer Argumente durch persönliche Verunglimpfungen zu ergänzen.

Seine erste Gattin also wurde Caroline Michaelis, Tochter des großen Orientalisten Michaelis in Göttingen, geboren 1763 und somit fast 12 Jahre älter als Schelling. Sie war zuerst mit dem Bergarzt Böhmer in Klausthal verheirathet gewesen, mit welchem sie drei Kinder hatte, von welchen jedoch zwei in ihrer ersten Kindheit starben. Schon 1788 Wittwe geworden, hatte sie dann verschiedene Schicksale erfahren, worüber ein gewisser Schleier verbreitet ist. In Mainz in Verkehr getreten mit dem bekannten Forster, welcher mit ihrer Jugendfreundin Therese Heyne — der späteren Therese Huber — verheirathet war, gerieth sie dadurch in die französisch-republikanische Bewegung, die damals

in Mainz zur Herrschaft kam. Nach der Wiedereinnahme dieser Stadt durch die Reichstruppen wollte sie sich nach Gotha begeben, wurde aber unterwegs, als politisch verdächtig, gefangen genommen und nach dem Königstein geführt, von wo sie erst nach mehrmonatlicher schwerer Haft entlassen wurde. Sie befand sich in der peinlichsten hülflosesten Lage. Da rettete sie August Wilhelm Schlegel, der sie schon früher kennen gelernt, und durch ihren Geist angezogen mit ihr in Briefwechsel gestanden hatte. Im Jahre 1796 verheirathete er sich mit ihr, indessen sie selbst sich doch weniger durch Liebe als durch Dankbarkeit an ihn gebunden fühlte. So zog sie denn mit ihrem neuen Gatten und ihrer Tochter erster Ehe, Auguste Böhmer, nach Jena. Da lernte sie Schelling kennen, der bald eben so von ihrem Geist bezaubert war, als sie von dem seinigen, während zugleich ihre nicht minder hochbegabte und, obwohl noch halb Kind, weit über ihre Jahre entwickelte Tochter — Alle, die sie gekannt, sprachen mit Bewunderung von ihr, — ein zweites Anziehungsband für Schelling wurde, dessen zukünftige Braut sie schon zu sein schien. Ein Verhältniß, welches den natürlichsten und freundlichsten Ausgang zu nehmen versprach, als plötzlich der Tod dazwischen trat, der das allmählich zur Jungfrau aufblühende Mädchen dahinraffte. Schelling war lange wie vernichtet, zumal er sich auch quälende Vorwürfe machte, da er selbst die Kranke ärztlich behandelt — wir wissen ja, daß er sich auch auf Medicin verstand, — und dabei nicht vorsichtig genug gewesen zu sein glaubte. Endlich aber seines Schmerzes wieder Herr geworden, fühlte er sich nun um so leidenschaftlicher zu der Mutter hingezogen, indem die gemischten Gefühle, die er bisher für Mutter und Tochter gehegt, sich seitdem ganz auf die erstere übertrugen. Dieser erging es eben so, nachdem das temperirende und ableitende Element, welches gewissermaßen die Tochter zwischen ihr und Schelling gebildet hatte, verschwunden war. Natürlich, daß dabei das Verhältniß zu ihrem Gatten, den sie nie recht geliebt, immer mehr erkaltete. Ihre Ehe war kinderlos geblieben, schon lebten sie beide thatsächlich getrennt, er in Berlin, sie in Jena. Bald kam es unter beiderseitigem friedlichen Uebereinkommen zur förmlichen Scheidung, und im Jahre 1803 wurde sie die Gattin Schelling's.

Es ist nicht in Abrede zu stellen, der hier in Scene gesetzte Roman behielt, nach strengen Begriffen, immer eine bedenkliche Seite, allein man wird dabei auch die Umstände berücksichtigen müssen. Es war die Zeit, in welcher ein Friedrich Schlegel die Lucinde und ein Schleiermacher vertraute Briefe darüber schrieb. Auch Goethe's Wahlverwandtschaften hatten wohl ihr Bedenkliches. Was aber Schelling anbetrifft, so hatte der

Umschwung seiner Denkweise sich damals noch nicht in ihm vollzogen, er befand sich noch in dem Stadium, wo er, wie früher bemerkt, selbst von der Geniesucht angesteckt war, und das galt ja eben als das Privilegium des Genies, sich über alles durch Sitte und Herkommen Geheiligte leichtlich hinweg zu setzen. Was passirte nicht an dem Musenhofe von Weimar! Möchte denn auch der Heldin dieses Romans in ihrem früheren Leben manches vorzuwerfen sein — jetzt fielen die Schlacken ab, der reine Kern ihres Wesens trat hervor, und diesem Kerne nach gehörte sie zu den geistig bedeutendsten Frauen ihrer Zeit, wie ihre neuerdings herausgegebenen Briefe unwiderleglich bekunden. Daß sie nie als Schriftstellerin aufgetreten, wozu sie doch glänzende Anlagen besaß, sondern ihren Geist nur in der stillen Einwirkung auf Andere und zumal auf den Mann ihres Herzens geltend machte, läßt sie um so liebenswürdiger und echt weiblich erscheinen.

Genug, sie wurde ihrem neuen Gatten eine treue Lebensgefährtin, eben so bereit als befähigt in alle seine Gedanken einzugehen, ja, sie wurde die Muse, die ihn begeisterte, und die er eben so liebte als verehrte. Ihr dann schon im Jahre 1809 erfolgter Tod schlug ihm eine tiefe Wunde, und die darüber empfundene Trauer trug wohl selbst dazu bei, den Umschwung seiner Denkweise zu vollenden, indem er sich seitdem nur um so mehr den religiösen Fragen zuwandte. Um nach dem großen Schmerz wieder zur inneren Sammlung zu gelangen, ging er für eine Zeit lang auf Urlaub nach Stuttgart, wo er auch in vertrauten Kreisen Vorträge hielt, die sich besonders um die Unsterblichkeitslehre bewegten.

Drei Jahre darauf verheirathete er sich wieder mit Pauline Gotter, welche schon vor dem mit seiner ersten Gattin vertraut gewesen, in der sie, um so viele Jahre jünger als dieselbe, eine mütterliche Freundin verehrt hatte. Er genoß mit dieser zweiten Gattin ein ungetrübtes Familienglück. Die erste Ehe war kinderlos geblieben, aus der zweiten entsprangen drei Söhne und drei Töchter, welche fröhlich heranwuchsen, so daß er in seinen alten Tagen auch noch durch eine Schaar von Enkeln erfreut wurde.

Schon war er in das achtzigste Jahr eingetreten, als ihn ein altes katarrhalisches Uebel, woran er im Winter viel gelitten, im Sommer zu einer Badereise nach der Schweiz veranlaßte. Dort starb er am 20. August 1854 in Ragatz, wo er auch begraben liegt. König Maximilian II. von Bayern, dessen Lehrer in der Philosophie er gewesen und der ihn persönlich hoch verehrte, ließ ihm dort ein Grabdenkmal setzen. In München ist ihm ein Standbild errichtet, seine Büste steht in der Walhalla.

Von Schelling's Werken veranstaltete einer seiner Söhne, der als Decan in Weinsberg lebte, in den Jahren 1856—61 eine Gesammtausgabe in 14 Bänden, zum guten Theil vordem noch ungedruckte Schriften enthaltend, worunter insbesondere die eigentliche positive Philosophie. Zur Kenntniß seines äußeren und inneren Lebens dient die 1870 erschienene Briefsammlung „Aus Schelling's Leben, in Briefen", 3 Bände.

---

10. Vergleich mit Leibnitz und mit Goethe.

Um jetzt noch Schelling's Wesen, von welchem wir bisher nur einzelne Züge hervorgehoben, in einem Gesammtbilde darzustellen, scheint uns das geeignetste Mittel dazu, ihn mit zwei anderen großen Geistern unserer Nation zu vergleichen.

Von den Philosophen können wir dazu nur Leibnitz wählen, mit welchem Schelling fast eben so viel Verwandtes hat, als er sich andererseits von ihm unterscheidet. Auch bei jenem trat dieselbe frühzeitige Entwickelung hervor wie bei Schelling. Erst nur siebzehnjährig, hatte er die Schrift „De principio individui" verfaßt, und merkwürdig, daß gleich diese Erstlingsarbeit auf seine spätere Monadenlehre deutete. Aehnlich, wie wir gesehen, daß Schelling's erste Arbeiten dasselbe religions-philosophische Gebiet betrafen, zu welchem er nach langer Abschweifung in späterem Alter zurückkehrte. Uebrigens war das Interesse an religiösen Fragen beiden gemein, und wenn zu Leibnitz Hauptwerken die Theodicee gehört, so ist die Philosophie der Offenbarung gewissermaßen auch eine Theodicee, aber freilich von ungleich viel höherer speculativer Bedeutung. Schelling's Geist war eben principaliter auf die theoretische Seite der Religion gerichtet, Leibnitz sah mehr auf das Praktische, und mehr noch, als auf die Religion an und für sich, auf die Kirche, was ihn dann zu seinen vieljährigen Bemühungen zur Vereinigung der getrennten Confessionen führte. Daran hat Schelling nie gedacht, wie er überhaupt die unmittelbar praktischen Fragen bei Seite ließ, was aber doch nicht hindert, daß seine Philosophie, wie wir schließlich zeigen werden, mittelbar von um so weiterreichenden praktischen Folgen ist. Leibnitz hingegen war gerade für das direct Wirksame gestimmt. Schon früh war er in Verbindung mit praktischen Staatsmännern getreten, infolge dessen er dann auch wiederholt Staatsschriften geschrieben und sich an politischen Verhandlungen betheiligt hat. Es hängt dies zugleich damit zusammen, daß er von Hause aus sich zum Juristen gebildet hatte, während Schelling gerade mit den Rechts- und

Staatswissenschaften sich nie eingehend beschäftigt hat. Mit allen anderen Wissenschaften war er vertraut, wenn er auch bei weitem nicht ein solcher Polyhistor wie Leibnitz gewesen, dem doch aber Schelling's Kunstsinn und Kunstkenntniß fehlte.

Auch darin ferner zeigen sich beide wieder verwandt, daß sie sich gleicherweise über confessionelle Befangenheit erhoben. Lag in Kant, Fichte und Hegel etwas exclusiv Protestantisches, und damit eine unverkennbare Antipathie gegen alles Katholische, so war dies bei Schelling so wenig der Fall als bei Leibnitz. Und dies hat wieder die wichtige Folge, daß beide, in vaterländischer Beziehung, ihren Blick immer auf das ganze Deutschland richteten, für welches eben das Nebeneinanderbestehen der beiden Kirchen eine Lebensbedingung ist, so daß, wer deutsche Verhältnisse nach katholischen oder protestantischen Gesichtspunkten behandeln will, im vollen Sinne des Wortes kein deutscher Patriot sein kann. Das war aber Leibnitz durch und durch. So hat er zeitweilig ebenso in Verbindung mit dem Kaiserhofe in Wien und dem kurfürstlichen Hofe in Mainz, wie mit den Höfen von Hannover und Berlin gestanden. Schelling hat derartige Verbindungen nie gehabt noch gesucht, aber in seinem Herumziehen von einer Universität zur anderen — wie in alten Zeiten die Kaiser im Reiche herumzogen — tritt etwas Aehnliches hervor. Hatte er in Tübingen, und gewissermaßen auch noch in Leipzig, seine akademischen Studien gemacht, so hat er dann in Jena, Würzburg, Erlangen, München und Berlin gelehrt, wonach wohl wenig deutsche Gelehrte in gleichem Maße so mit dem ganzen deutschen Universitätswesen verflochten waren als Schelling. Auch kann man kaum sagen, daß das süddeutsche schwäbische Naturell merklich bei ihm hervorträte, am wenigsten in seiner positiven Philosophie, welche ebensoviel norddeutschen Verstand als süddeutsche Gefühlswärme verräth. Ist in Kant entschieden nicht nur das norddeutsche Element vorherrschend, sondern liegt sogar etwas specifisch Preußisches in ihm, — sein kategorischer Imperativ ist ja gewissermaßen der metaphysische Corporalstock, der alles Raisonniren darniederschlägt, — und ließ sich auch Hegel in Berlin je mehr und mehr von preußischen Gesichtspunkten beeinflussen, so war hingegen Schelling durch seinen langen Aufenthalt in München nicht etwa verbayert. Er fühlte sich schlechtweg als Deutscher. Gerade, — um dies hier vorweg zu bemerken — wie andererseits Goethe der zugleich auch von aller confessionellen Befangenheit frei war. Man denke sich ihn einmal als Preußen oder Oesterreicher, und er wäre nicht Goethe mehr. Nie hätte er dann seinen Faust schreiben können, der jedenfalls einen viel unabhängigeren Geist voraussetzt, als mit dem Gefühle des

specifischen Preußenthums oder Oesterreicherthums vereinbar wäre, wie er auch einen viel weiteren Horizont voraussetzt, als worin sich das Preußenthum und Oesterreicherthum bewegen, indem er vielmehr auf dem Hintergrunde des heiligen römischen Reiches ruht. Eben das war denn auch der Boden, worauf sich das politische Denken bei Leibnitz bewegte. Und ähnlich bei Schelling, insoweit derselbe sich überhaupt auf politische Fragen einließ. Denn nur gelegentlich hat er sich einmal — zur Zeit der frankfurter Kaiserprojecte — darüber geäußert, aber auch desto entschiedener, die klein-deutsche Idee so weit von sich weisend, daß er sogar sage: in solchem Klein-Deutschland würde er sich schämen, ein Deutscher zu heißen! Stärker konnte er sich nicht ausdrücken.

Schelling's Geist war wesentlich ein philosophischer, und nur unter dem Gesichtspunkt beschäftigte er sich mit gelehrten Forschungen, daß sie zur Ausbildung seiner Philosophie dienen sollten. Die einzelnen Wissenschaften als solche galten ihm wenig. Immer war sein Blick auf das Ganze gerichtet, welches sich ihm auch in dem Einzelnen abspiegelte. Darin liegt das Lebendige seiner Philosophie, die überall auf Anschauung beruht. Anschauung aber nicht etwa nach Art der Sensualisten, welche von den einzelnen Sinneswahrnehmungen ausgehen, und darum nie zu irgend einem Absoluten gelangen, sondern es ist die intellectuelle Anschauung, die er ausdrücklich zum Philosophiren fordert. Auch Leibnitz besaß diese intellectuelle Anschauung, wie sie überhaupt keinem wahren Philosophen fehlen kann, allein Leibnitz war doch weitmehr zum discursiven Denken geneigt. Danach nun von einer Wissenschaft zur anderen übergehend, so daß es kaum irgend einen Wissenszweig giebt, den er nicht selbständig in Angriff genommen, verlor er sich in der Unermeßlichkeit seines Wissens. So war er auch nebeneinander Philosoph, Gelehrter, Staatsmann und Publicist. Schelling hingegen war nur Philosoph, und sein ganzes Streben auf ein Ziel richtend, mußte er wohl Leibnitz ebenso an Tiefsinn übertreffen, als er ihn an plastischer Gestaltungskraft übertraf.

Der beiderseitige Bildungs- und Lebensgang war überhaupt sehr verschieden. Leibnitz hat nie ein Lehramt bekleidet, welches ihn vielleicht zu einer systematischen Zusammenfassung seines Wissens veranlaßt hätte. Zu dem Einen wie zu dem Anderen verspürte er keine Neigung. Er ergab sich dem inneren Zuge seines Geistes, der ihn in's Unbestimmte und Genzenlose trieb. Seine gelehrten Forschungen, wie seine politischen Entwürfe, führten ihn zeitweise nach Paris, nach London und nach Italien, seine Correspondenz umfaßte die halbe Welt. Es lag etwas Unruhiges, Zerfahrenes in seinem Wesen, in welchem die Expansivkraft überwog, wie bei Schelling hingegen die Contraction. Von einer so

äußerlich hervortretenden Universalität des Geistes ist daher bei Schelling keine Rede. Er richtete sich nicht sowohl auf Alles, als er vielmehr Alles in sich hineinzog, so aber aufgefaßt, ist die Universalität seines Geistes nicht für geringer zu achten als die eines Leibnitz.

Eine auffallende Aehnlichkeit dieser Männer tritt endlich in den Schicksalen ihrer beiderseitigen Philosophien hervor. Leibnitz überragte sein Zeitalter, welches zwar nicht umhin konnte, ihn zeitweilig zu bewundern, weil es aber gerade das Bedeutsamste seines Wesens nicht verstand, ihn bald darauf fast ganz in Vergessenheit gerathen ließ. Statt dessen kam ein Mann wie Wolf, der einige Ideen von Leibnitz aufgriff, die er dann verwässerte und verflachte, aber zu einem breiten Schulsystem auszuspinnen verstand, welches nun so viel Anerkennung fand, daß es ein Menschenalter hindurch das philosophische Denken in Deutschland beherrschte, statt dessen Leibnitz wie verschollen war. Hinterher aber lebte Leibnitz doch wieder auf, während hingegen der Wolfianismus für immer begraben blieb. Aehnlich hat Schelling seinen Wolf in Hegel gefunden, dessen Philosophie dann auch lange Zeit hindurch zu solchem Ansehen gelangte, daß Schelling wie antiquirt und schon bei lebendigem Leibe todt zu sein schien. Zwar seine Jugendphilosophie hatte man insoweit noch einigermaßen verstanden, als sie sich innerhalb des durch Kant und Fichte eröffneten Gedankenkreises bewegte, als sie hingegen diesen Gedankenkreis weit überschritt, da wurde es den Leuten schwindelig, es ging ihnen gegen den Strich. Da sie sich also nicht darin zu finden noch etwas damit anzufangen wußten, war es am einfachsten zu sagen, daß eben nichts daran sei. Es wird aber eine Zeit kommen — und sie beginnt schon —, wo man erkennt, daß vielmehr an dem Hegelianismus nichts daran war, und hingegen ein wahrer Fortschritt und heilsamer Umschwung erst durch Schelling's positive Philosophie begründet ist.

Als ein anderer Geistesverwandter stellt sich uns nun Goethe dar, wovon wir schon oben beiläufig einen Zug anführten. Auch bemerkten wir seines Ortes, wie eben Goethe einer der ersten war, die auf den jungen Schelling aufmerksam wurden, und in Folge dessen seine Berufung nach Jena veranlaßte. Schelling andererseits fühlte sich von keinem deutschen Dichter so angezogen als von Goethe, von welchem er stets mit größter Verehrung gesprochen hat. Beide charakterisirt der lebendige Natursinn, die Richtung auf das Anschauliche, wie daher der Widerwille gegen alles rein Abstracte. Nur konnte freilich der Philosoph das Abstracte nicht überhaupt entbehren, aber wenn er sich in reinen Gedankenbestimmungen bewegt, geschieht es eben dazu, um das in der Anschauung Erfaßte nach seiner inneren Möglichkeit begreiflich zu machen. Obgleich

gewiß ein sehr logischer Kopf, hat er darum sich doch mit der Logik als solcher kaum beschäftigt und selbst die Metaphysik wurde ihm nie zum Selbstzweck, wie hingegen für Hegel. Noch wichtiger aber ist dann freilich ein anderer Unterschied zwischen der schellingschen und goetheschen Denkweise. Goethe ging von der unmittelbaren Erscheinung aus, um dann durch liebevolles Sichversenken in dieselbe zu ihren tieferen Gründen zu gelangen, statt dessen Schelling, in seiner intellectuellen Anschauung, vielmehr von dem Jenseits der Erscheinung ausgeht, um sie von da aus idealiter zu construiren.

Beide ferner waren wesentlich nicht zu einem activen, sondern zu einem contemplativen Leben angelegt. Beide zeigen neben ihrer eminenten Productivkraft die erstaunlichste Receptivität für die verschiedenartigsten Materien, wie dieselbe Leichtigkeit, das Aufgenommene ihrem eigenen Wesen zu assimiliren. Beiden ist desgleichen das Gemüthvolle eigen, was in hohem Maße immer nur bei contemplativ angelegten Geistern hervortritt.

War Schelling Philosoph, so war er um deswillen nicht minder von Liebe zur Kunst erfüllt. So sehr, daß er in seiner Jugendperiode sogar die Kunst für das höchste Product des menschlichen Geistes erklärte, und noch über die Philosophie stellte, worüber er erst später anders dachte. Auch war sein Sinn ganz ebenso auf die bildende, wie auf die redende Kunst gerichtet, gerade wieder wie bei Goethe. Daß in ihm selbst eine dichterische Ader war, hatte er von frühester Jugend an bekundet, wie denn auch später einige seiner Gedichte, unter dem Namen „Bonaventura“, im Musenalmanach erschienen.*) Noch mehr spricht dafür die unverkennbar künstlerische Anlage derjenigen seiner Werke, die er vollständig ausgearbeitet, während vieles nur als Entwurf auftrat. In jenen ist sein Stil durchaus dem goetheschen verwandt, natürlich mit dem Unterschied, der zwischen dem Dichter und dem Philosophen immer unvermeidlich bleibt. Handelt es sich überhaupt um wissenschaftliche und insbesondere philosophische Prosa, so hat gewiß Niemand besser geschrieben als Schelling. Klar und bestimmt, hat seine Sprache zugleich Wärme, Farbe und Wohllaut, dabei eine nachdrucksvolle Würde, wie sie Goethe's Stil in der Prosa nicht erreicht, während andererseits auch der schellingsche Stil doch nicht ganz den leichten und gefälligen Redefluß Goethe's hat, dessen Wellen uns gleichsam umspielen und umschmeicheln, und was ja auch zu der Gewichtigkeit philosophischer Gedanken gar nicht stimmen würde.

*) Auch sind einige im X. Bande der Gesammtausgabe seiner Werke abgedruckt.

Noch mehr tritt die Analogie hervor in dem Entwickelungsgange dieser beiden Geister. Auch von Goethe weiß man, daß er schon als Knabe eine außerordentliche geistige Regsamkeit bekundete, und gleich in seinen ersten Jugendwerken trat dann das Geniale und Originale seines Wesens hervor. Es war mit ihm ebenso ein neuer Stern aufgegangen, als mit dem jungen Schelling aufging. Und wie nun Goethe in jeder neuen Production immer ein anderer geworden zu sein schien, und damit das Publikum überraschte, so stieg Schelling von einer Stufe zur anderen, daß man Noth hatte, ihm zu folgen. Hat er den Begriff eines fortschreitenden Processes in die Philosophie eingeführt, so war sein eigener Entwickelungsgang die lebendige Illustration dazu.

Wie ferner Goethe sich in den verschiedensten Kunstformen versuchte, damit seine Freiheit von der Form und seine Herrschaft über dieselbe beweisend, was immer ein wesentliches Kennzeichen des Genies ist, so zeigt sich bei Schelling dasselbe. Er wählt je nach Umständen und Stimmung die Form der Abhandlung, des Briefes, des Gespräches, der philosophischen Construction, des Lehrvortrages und selbst der mathematischen Demonstration. Alles ist ihm geläufig, und weil er die Form in sich selbst trägt, kann er, ohne in das Formlose zu gerathen, sich in den freisten Erörterungen ergehen, es handle sich um positive Darstellungen, oder um Untersuchungen, oder um Kritik. Und wenn es sein muß, tritt er auch mit der niederschlagendsten Polemik auf, worin er von der feinsten Ironie an durch alle Tonarten hindurch geht, selbst bis zur massiven Grobheit. Immer ist sein Sinn darauf gerichtet, wie er seine Gedanken am verständlichsten und wirksamsten zum Ausdruck bringen möchte, und danach verändert sich Form, Methode und Sprache. In alle diesem das gerade Gegentheil von Hegel, dessen Mangel an ursprünglichem Genie sich schon ganz augenfällig durch sein Gebundensein an die ein für alle Mal angenommene Form und Methode bekundet, wonach sich sein Denken immer in dem einen und selben dialektischen Dreitact bewegt, so daß man sich bei ihm wie in einer Tretmühle befindet, und woraus denn auch mit innerer Nothwendigkeit der manierirte Stil Hegel's entsprang. Bei Schelling wäre, im bedenklichen Sinne der Wortes, von Manier überhaupt nicht zu sprechen, die sich doch bei Goethe im späteren Alter mehr und mehr einschlich.

Zu dem bedeutungsvollsten Vergleich endlich wird uns die Betrachtung des die ganze Entwickelung Goethe's in sich zusammenfassenden Faust führen. Man weiß, daß die ersten Gedanken zu diesem Werke schon in seiner Jugend in ihm aufgedämmert waren, wie die Zueignung ausdrücklich besagt:

„Ihr naht Euch wieder, schwankende Gestalten.
Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt.“

und wie er dann allmählich den ersten Theil vollendete, worauf nach langer Zwischenzeit erst am Abend seines Lebens der zweite Theil folgte. Nach Goethe's eigener Meinung als die Fortsetzung und Vollendung des ersten Theils, doch zugleich etwas viel anderes, welches uns so seltsam anläßt, daß sich noch bis heute kein sicheres Urtheil darüber gebildet hat, was eigentlich davon zu halten sei. Eine runde Erklärung darüber zu geben, würden wir unsererseits selbst nicht wagen, noch würde das hierher gehören. Es liegt aber eine unverkennbare Analogie darin, daß man sich ungefähr in derselben Rathlosigkeit befindet gegenüber der zweiten und positiven Philosophie Schelling's, die ebenso nach langer Zwischenzeit auf seine erste Philosophie folgte, und sich von derselben nicht minder unterscheidet, als der zweite Theil des Faust von dem ersten. „Die schwankenden Gestalten, die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt,“ waren für Schelling die Fragen der Urgeschichte, der Mythologie und Offenbarung, worauf, wie wir uns erinnern werden, gerade seine ersten Jugendarbeiten gerichtet gewesen waren, welche ihn aber, nach seiner damaligen rationalistischen Denkweise, vorerst nur zu abstracten Schemen geführt hatten, und die sind dann hinterher, in seiner positiven Philosophie, „zu Wirklichkeiten“ geworden, wie Goethe von seinen jugendlichen Faustahnungen sagt. Freilich ist der große Unterschied dabei, daß für Goethe solche Verwirklichung schon im ersten Theile des Faust eintrat, und wenn ferner Goethe den zweiten Theil des Faust erst im hohen Alter vollendete, so fällt hingegen die Begründung der positiven Philosophie gerade in das reifste und kräftigste Mannesalter Schelling's, ungefähr in das Alter von 40--55. Wollte man also in dem zweiten Theil des Faust ein Product der Altersschwäche erblicken, und darauf hin ein abschätziges Urtheil begründen — da er doch allermeist dem ersten Theil weit nachgesetzt wird —, so hätte jedenfalls eine ähnliche Ansicht rücksichtlich der positiven Philosophie gar keinen thatsächlichen Anhalt, da hier vielmehr die Präsumption für das Gegentheil spräche. Denn wäre es auch allgemein wahr, was immerhin fraglich bleibt, daß die Dichtergabe mit den späteren Jahren nothwendig abnähme, so gilt doch hingegen die Weisheit ganz ausdrücklich für ein Attribut des Alters, und scheint es wohl, daß gerade die tiefsten Probleme der Philosophie sich erst dem vollständig ausgereiften Geiste erschließen werden. Kant schrieb ja seine bahnbrechenden Werke erst in seinen funfziger und sechsziger Jahren.

Das Entscheidende aber liegt hier doch in etwas viel anderem. Darin nämlich, daß zwischen der ersten und zweiten Philosophie

Schelling's ein Umschwung seiner Denkweise stattgefunden, daß er, wie wir sagten, inzwischen eine innere Wiedergeburt erlebt hatte, wodurch dann freilich auch das Verhältniß dieser beiden Philosophien ein viel anderes sein muß, als zwischen den beiden Theilen des Faust besteht, da bei Goethe von einem inzwischen erfolgten Umschwung seiner Denkweise nicht die Rede sein kann. Von Anfang an ein Weltkind, wie er sich selbst nennt, ist er es auch bis an sein Ende geblieben. Zwar rationalistisch — dies Wort im strengen Sinne genommen, wonach nicht blos über die Dinge raisonnirt, sondern die Dinge selbst aus der Vernunft heraus deducirt werden — hat er nie gedacht, so daß er folglich auch den Rationalismus nicht in sich zu überwinden brauchte, wie hingegen Schelling. Seine Weltanschauung war vielmehr ein mit christlichen Ideen vermischter Naturalismus, darum zwar nicht geradezu unchristlich, aber noch weniger christlich zu nennen. Indem er sich in diese Weltanschauung im Laufe der Jahre immer mehr vertiefte, kam er zwar zu vielen neuen und bedeutenden Gedanken — wie denn auch im zweiten Theile des Faust genügend hervortritt —, nie aber ist er über diese Weltanschauung selbst hinausgekommen. Und das ist eben die Sache, daß diese Weltanschauung an und für sich unzulänglich war.

Was nämlich die goethesche Dichtung so reizend macht, beruht unstreitig auf demselben Ineinanderspielen des Natürlichen und Geistigen, des Endlichen und Unendlichen, was auch Schelling's erste Philosophie charakterisirte. Von wem gelte es mehr, als von Goethe, was Schiller überhaupt von dem Dichter sagt:

„Ihm gaben die Götter das reine Gemüth,
Wo die Welt sich, die ewige, spiegelt.
. . . .
So drückt er ein Bild des unendlichen All'
In des Augenblicks flüchtig verrauschenden Schall."

Und im Faust spiegelt sich ja wirklich die ganze Welt. Aber wir kommen auch nie über die Welt hinaus, oder, was so aussieht wie ein Hinauskommen darüber, ist selbst nur wieder ein schöner Schein. Immer bleibt die Transscendenz in die Immanenz versunken, zu dem Transscendenten als solchem drang Goethe nicht hindurch. Das that hingegen Schelling in seiner zweiten Philosophie, worin denn auch das Ineinanderspielen des Natürlichen und Geistigen, in der Welt und im Menschen, einen anderen Sinn erhielt, indem es ein von Gott Gesetztes wurde, und nicht mehr das an und für sich Seiende blieb, wie bei Goethe. Und das ist unserer Meinung nach der Hauptgrund des unbefriedigenden Eindrucks, den der zweite Theil des Faust hinterläßt, daß er sich als etwas Neues giebt, indeß er wirklich zu keinem neuen Standpunkte führt.

Es ist gewiß ein schöner Gedanke, dasselbe Gretchen, welches im ersten Theile als Repräsentant des religiösen Princips erscheint, hinterher zum Werkzeuge der Erlösung des im Welttreiben untergegangenen Faust zu machen, man kann aber fragen: wozu doch Faust dieses Treiben überhaupt noch so lange fortsetzen mußte, wenn dabei keine innere Transmutation in ihm vorging? Und heißt es nicht, die Erlösung doch allzu leicht gemacht, wenn nur das „Ewig Weibliche" dazu gehören soll? So hätte freilich unser Herrgott sich die Menschwerdung ersparen können. Der einigermaßen katholisch gefärbte Himmel, der dann über solcher Erlösung aufgeht, thut es auch nicht. Er erscheint wohl mehr wie ein Theaterhimmel, während er doch als etwas Wirkliches erscheinen müßte, da sonst auch keine wirkliche Erlösung des Faust und damit keine wirkliche Lösung des Dramas stattfände. Hier zeigen sich die Schranken des goetheschen Geistes, die er selbst im zweiten Theile des Faust nicht überwinden konnte. Schelling hingegen hat die Schranken seiner ersten Philosophie in der zweiten wirklich überwunden. Und so ist diese Philosophie doch ein viel größeres Werk als der Faust, wie Schelling überhaupt mehr war als Goethe.

Auch die positive Philosophie — und dies veranläßte uns hier, näher auf den Faust einzugehen — ist in gewissem Sinne dramatisch. Sie ist sogar das allerhöchste Drama, indem sie die ganze Welt als eine göttliche Geschichte darstellt. Ein Unternehmen von solcher Kühnheit, daß sich nur Dante's „Göttliche Komödie" damit vergleichen läßt, über welche Schelling selbst so schön gesprochen, und wobei er den Faust als das einzige Dichterwerk erklärt, welches sich damit vergleichen ließe. Diese beiden Werke galten ihm als das Höchste der Poesie. Die positive Philosophie aber überragt an Kühnheit selbst noch die „Göttliche Komödie", welche uns von der Hölle bis in den Himmel führt, während Schelling von dem vor aller Welt und selbst vor Hölle und Himmel seienden Gott ausgeht. So weit reicht keine Poesie, nur die philosophische Speculation konnte sich dahin wagen. Wer aber jene beiden großen Dichterwerke in sich aufgenommen hat, die uns mehr wie irgend eine andere Dichtung über die Region des gemeinen Verstandes erheben, der wird dadurch in eine Stimmung versetzt sein, die ihn auch für das große Gedankendrama der positiven Philosophie empfänglich macht, für welches sie gewissermaßen zur Ouverture dienen können.

Zweiter Abschnitt.

Historisch-kritische Betrachtung der Mythologie, als Hinleitung zur positiven Philosophie.

In seinen Untersuchungen über das Wesen der Freiheit war Schelling zu einem persönlichen Gott, und zu einem realen Verhältniß des Menschen zu Gott gelangt. Diese Idee aber kann in ihrer vollen Größe gar nicht erfaßt werden, ohne daß sich auch bald die Einsicht damit verbände, hier sei eben der Mittelpunkt für alles Philosophiren. Denn zwischen Gott und dem Menschen muß ja wohl die Welt liegen, und zwar nicht blos das physische Universum, sondern zugleich das Reich der Geschichte. Ist also das reale Verhältniß des Menschen zu Gott eben das, was allein im vollen Sinn des Wortes Religion heißt, so müssen sich in der Religion zugleich auch alle Geheimnisse der Welt erschließen. Und wie nun Schelling von Anfang an immer bestrebt gewesen, den lebendigen Mittelpunkt zu erfassen, aus welchem Alles zu begreifen wäre, was sich überhaupt der philosophischen Betrachtung darbietet, so richteten sich von jetzt an alle seine Forschungen auf das religiöse Gebiet.

Daraus aber entsprang ihm sogleich wieder die weitere Forderung, die Religion nicht blos nach ihrem allgemeinen Wesen zu begreifen, wonach sie blos in der Idee wäre, sondern nach ihrer thatsächlichen Existenz, nach ihrem geschichtlichen Auftreten. Darum folglich nach ihren beiden Haupterscheinungen, die in dem heidnischen Götterglauben und in der christlichen Offenbarung vorliegen, womit — um auch dies hier vorweg zu bemerken — zugleich selbst der Schlüssel zum Verständniß des Muhamedanismus gegeben ist, und worauf also die ganze Entwickelung der Menschheit beruht. Hiernach stellte sich Schelling die Frage:

> Wie kann ich mir diese beiden, alles Andere, was sonst die Geschichte darbietet, weit überragenden und selbst beherrschenden Erscheinungen, d. i. die Mythologie und die Offenbarung, begreiflich machen?

Indem er dann die von der bisherigen Philosophie ausgegangenen Erklärungsversuche als gänzlich unzulänglich erkannte, sah er sich dadurch

getrieben, einen Standpunkt zu gewinnen, von welchem aus eben diese großen Erscheinungen erklärbar würden. Aus diesem Streben entwickelte sich allmählich die ganze positive Philosophie, welche die Vernunft über ihre eigenen Schranken hinausführt, als die unerläßliche Bedingung, um den wirklichen Gott denkend erfassen zu können. Denn existirt wirklich ein Gott, so muß sein Wesen ja nothwendig über alle Vernunft hinausgehen, sonst wäre er nicht Gott, sondern die Vernunft selbst wäre Gott. Auch war dieses letztere, daß die Vernunft selbst das Absolute sei, in der wesentlich rationalen Identitätsphilosophie in unumwundendster Weise ausgesprochen gewesen. Seitdem aber hatte in Schelling ein Umschwung stattgefunden, wie wir in den vorhergehenden Erörterungen des Näheren gesehen.

In seinen Untersuchungen der religiösen Erscheinungen betrachtet er nun dieselben rein objectiv. So ohne alle Rücksicht auf ein vorgefaßtes System, wie wenn ein Naturforscher einer bisher unerklärten Naturerscheinung entgegentritt. Unerklärt aber wird doch eine Erscheinung sein, so lange man sich noch in Annahmen ergeht, welche die Sache wirklich gar nicht treffen, sondern statt dessen nur ein Auskunftsmittel imaginirt war. Solche imaginäre Annahme war z. B. in der ehemaligen Physik der sogenannte horror vacui wie in der Chemie das Phlogiston gewesen, womit man sich Jahrhunderte lang herumgetragen, bis endlich der Luftdruck und später der Sauerstoff entdeckt wurde, von woher die neuere Physik und die neuere Chemie datiren. Da zeigt denn Schelling, daß es mit den bisherigen Erklärungen der religiösen Erscheinungen um gar nichts besser stand, als mit jenem horror vacui und Phlogiston. Man wird also schon andere Erklärungen versuchen müssen, und wenn blos rationale Principien dazu überhaupt nicht ausreichen, so wird wohl nichts übrig bleiben, als superrationale zu Hülfe zu nehmen. Wird dann dadurch eine wirkliche Erklärung ermöglicht, so wäre, dagegen sich sträuben und an den alten rationalistischen Ansichten festhalten zu wollen, nicht minder verkehrt, als wenn man nach jenen Entdeckungen in der Physik und Chemie noch immer an dem alten horror vacui und an dem Phlogiston festgehalten hätte. Und in der That sind selbst auf diesem Gebiete die neuen Ansichten keineswegs sofort zur Geltung gelangt. Was insbesondere das Phlogiston anbetrifft, so wollte man selbst noch in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts lange nicht davon lassen, bis zuletzt Lavoisier auftrat, der die phlogistische Lehre definitiv beseitigte, indem er zeigte, wie das Wesen des Verbrennungsprocesses, den man vor dem durch ein Entweichen des Phlogiston zu erklären versuchte, vielmehr darin bestehe, daß der verbrennende Körper Sauerstoff aufnähme. Seitdem war dieser Spuk beseitigt.

Nur freilich, so ad oculos, wie Lovoisier die Unhaltbarkeit der phlogistischen Lehre durch seine Experimente darthat, läßt sich die Unhaltbarkeit der rationalistischen Erklärungen der religiösen Thatsachen nicht demonstriren. Auch giebt es dabei sehr viel mächtigere und tiefer eingewurzelte Vorurtheile zu überwinden. Gilt es doch dem Rationalismus von vornherein als ein Axiom, daß jenseits der Vernunft überhaupt nichts wäre. Wie aber, wenn doch etwas wäre? In die Vernunft aufgenommen kann es dann gleichwohl werden, vorausgesetzt nämlich, daß sich die Vernunft erst dazu erweitert, das Uebervernünftige fassen zu können. Nur wird man sich um des willen auch erst in eine höhere Region des Denkens erheben müssen, und wem dazu überhaupt die Schwingen fehlen sollten, dem wäre freilich nicht zu helfen. Was aber dabei zu leisten möglich ist, hat Schelling geleistet, indem er zeigt, wie man sich in diese höhere Region erheben kann und erheben muß, — wenn man die religiösen Thatsachen erklären will.

Demnach beginnt er mit einer historisch-kritischen Erörterung der bisherigen Versuche zur Erklärung der Mythologie. Eine entsprechende Kritik der bisherigen Versuche zur Erklärung der Offenbarung hat er nicht unternommen, sondern, was darüber zu sagen wäre, beiläufig in den Context der positiven Philosophie selbst eingewoben. Auch hätte es dessen nicht bedurft, sondern schon durch jene Kritik ist zugleich den rationalistischen Erklärungsversuchen der Offenbarung von vornherein der Boden unter den Füßen genommen. So gewiß, als doch der heidnische Götterglaube der Offenbarung vorherging, zu deren wesentlicher Bestimmung es eben gehörte, diesen Götterglauben durch den Glauben an den wahren Gott aufzuheben, und wenn nun also selbst in diesem heidnischen Götterglauben das Einwirken übernatürlicher Potenzen erkannt werden muß, so gilt dies a fortiori für die Offenbarung.

So viel vorausgeschickt, wollen wir jetzt die Hauptpunkte jener kritischen Untersuchung darlegen, und zugleich die Tragweite der Sache verständlich zu machen suchen.

---

1. Erklärung der Mythologie durch dichterische Erfindung.

Wenn in unseren Tagen Jemand, der bisher noch nie etwas von der Mythologie gehört, sagt Schelling, zum ersten Mal seinen Blick auf die wunderbaren und oft so bizarren Gestalten der alten Götterwelt richtete, — welchen Eindruck würde er zunächst davon empfangen? Gewiß würde er sich in einer rathlosen Befremdung befinden. Wie ist es mit diesen Götterbildern und Göttergeschichten gemeint? würde er fragen.

Denn daß die Götter jemals für solche Wesen gehalten seien, als welche sie sich ausgeben, würde ihm nach unserem heutigen Bewußtsein ganz undenkbar scheinen. Gleichviel aber, diese Götterwelt hat einmal im Bewußtsein der Völker existirt, und wäre sie auch etwas blos Vorgestelltes gewesen, — wie sind doch solche Göttervorstellungen entstanden? Darauf wäre jedenfalls eine Antwort zu geben.

Handelt es sich nun insbesondere um die griechische Mythologie, deren Gestalten so viel Schönes, und auf den ersten Anblick auch meist etwas Heiteres haben, so liegt der Gedanke nahe, sie kurzweg für Producte *dichterischer Erfindung* zu halten, zumal bekannt ist, welche große Rolle die Poesie bei den Griechen gespielt hat. Und so findet diese Erklärungsart noch bis heute ihre Anhänger. Auch ist sie jedenfalls die allerbequemste, indem die wirkliche Schwierigkeit der Sache dabei rundweg umgangen wird. Denn die Kernfrage ist doch offenbar die: wie es überhaupt möglich gewesen, daß diese Göttergestalten als wirkliche Wesen gegolten, und dabei eine solche Macht über das Bewußtsein der Menschen gewannen, daß nicht nur alle Rechtsbegriffe und alle Institutionen der alten Welt ursprünglich auf ihrem Götterglauben beruhten, sondern daß den Göttern ein feierlicher Cultus gewidmet, und ihnen zu Ehren die staunenswerthesten Bauwerke errichtet wurden, auf deren Herstellung, wie man in Aegypten sieht, ganze Generationen ihre Kraft verwandt haben müssen. Noch mehr: die schmerzhaftesten und der menschlichen Natur geradezu widersprechendsten Opfer wurden den Göttern gebracht, so daß Eltern ihre eigenen Kinder dem Moloch in die Arme warfen! Ein Greuel, wovon auch Griechenland nicht ganz verschont geblieben, wie schon die bekannte Erzählung von der Iphigenie zeigt. Woher bekamen denn die Göttervorstellungen diese unwiderstehliche Gewalt über das Bewußtsein der Völker, daß selbst die stärksten Naturgefühle dadurch erstickt wurden? Es scheint wohl, es muß eben etwas *Uebernatürliches* dabei im Spiele gewesen sein, was allein die Natur überwältigen konnte. Und statt dessen sollen es nun blos dichterische Fictionen gewesen sein, von welchen die Menschen sich so fasciniren ließen, daß sie solchen Fictionen zu Liebe ihre eigenen Kinder schlachteten oder ins Feuer warfen! Schon damit erweist sich solche Ansicht als gänzlich bodenlos.

Gleichwohl könnte man vielleicht einwenden wollen, daß doch selbst innerhalb der christlichen Welt die entsetzlichsten Dinge hervorgetreten seien, wie z. B. die Ketzerverbrennungen, die, wenn zwar nicht durch dichterische Phantasiegebilde hervorgerufen, doch jedenfalls bezeugten, welche Macht ein *Wahn* über das Bewußtsein der Menschen gewinnen könne. Gewiß, so ist es. Und nicht blos auf dem religiösen, sondern auch auf

dem politischen Gebiete kann, wie Schiller sagt, der Wahn zu dem schrecklichsten der Schrecken führen, wovon bis in die neueste Zeit sich Beispiele genug darbieten. Das bestreiten wir nicht. Allein was dem Wahn solche Macht giebt, ist wirklich nicht er selbst, sondern die ihm zu Grunde liegende und darin nur verzerrte Wahrheit, wie beispielsweise auf dem politischen Gebiet mit den Ideen der Freiheit und Gleichheit geschah. So bedeutet auch Wahnsinn nicht etwa den Mangel alles Sinnes, den man vielmehr Stumpfsinn oder Blödsinn nennt, sondern er bedeutet einen verkehrten Sinn. Die dementia setzt den mens voraus, als ihren eigenen Ausgangspunkt. Ganz eben so gilt auf religiösem Gebiet, daß der Aberglaube auf der Grundlage des Glaubens ruht, und wirklich nur der mit Irrthum umhüllte und so zu sagen davon überlagerte Glaube ist, wie das lateinische Wort superstitio noch bestimmter andeutet. Ist einmal ein Glaubenskern vorhanden, so kann sich ja freilich eine Schale von Aberglauben daran ansetzen, und wie nun nach einem alten Satze gerade das Beste, wenn es verdirbt, das Allerschlechteste wird, so kann religiöser Aberglaube zu den furchtbarsten Folgen führen. Hier aber handelt es sich principaliter nicht um die superstitio der alten Völker, sondern um ihre religio, und ist daher die Frage: wie doch die angeblich von den Dichtern erfundenen Göttergestalten für die Völker zu religiösen Mächten werden konnten, wie sie es unstreitig gewesen sind?

Die eigentlich zu erklärende Sache bleibt also durch solche Annahme ganz unberührt. Und nicht nur dies, sondern die Erklärung wird in sich selbst hinfällig, denn wie hätten wohl die alten Dichter ihr Publikum mit Göttergeschichten unterhalten können, wenn dieses Publikum nicht schon vorher irgend welche Göttervorstellungen gehabt hätte? Wie groß man sich auch die Macht dichterischer Phantasie denken mag, immer setzt sie einen Fond von im Volksbewußtsein lebenden Vorstellungen voraus, der ihr als Stoff dient, und dem sie dann freilich ein neues Gepräge giebt, so weit aber reicht keine Dichterkraft, ganz neue Stoffe aus dem Nichts zu schaffen. Und besäßen selbst die Dichter solche Macht, so würden die dadurch geschaffenen Gestalten dem Volke ganz unverständlich bleiben, die Dichter fänden überhaupt kein Publikum. Kurz, die Göttergeschichten der Dichter setzten den Götterglauben des Volkes voraus. Das läßt sich schon a priori einsehen. Außerdem liegt es geschichtlich vor, daß die Poesie, wie überhaupt alle Kunst, weit entfernt die Mutter der Religion gewesen zu sein, vielmehr die Tochter derselben war. Und endlich — wenn die poetische Erklärung haltbar wäre, so müßte sie nicht nur auf die griechische Mythologie passen, sondern auf die Mythologie

überhaupt, welche unverkennbar ein zusammenhängendes Ganze bildet. Nun aber weiß die Geschichte wohl von den Göttern der Babylonier und Phönicier zu erzählen, von Dichtern aber, die dort geblüht hätten, verlautet nichts. Es scheinen wohl unpoetische Völker gewesen zu sein. Dann gar die Aegypter, die doch eine so reich entwickelte und so eigenthümliche Götterwelt hatten, und denen es mit ihren Göttern ein so heiliger Ernst war, da historisch feststeht, wie sehr ihr ganzes Leben von religiösen Gebräuchen durchzogen war, und wovon auch noch heute die staunenswerthesten Tempelruinen das augenfälligste Zeugniß geben, — von ihrer Poesie aber, wenn sie überhaupt eine hatten, schweigt die Geschichte. Sie muß jedenfalls nicht viel bedeutet haben. Auch werden wir später sehen, warum dort keine Poesie aufkommen, und was hingegen der Grund war, warum bei den Hellenen die Poesie sich so reich entfalten konnte. Von dem Einen wie von dem Andern liegt eben die Erklärung in der beiderseitigen Religion, statt dessen die in Rede stehende Theorie die Sache geradezu umkehrt.

Sehr verschieden davon klingt ein anderer Erklärungsversuch, der aber insofern damit verwandt ist, daß er gerade wieder das eigentlich zu Erklärende vielmehr voraussetzt. Schon im Alterthum nämlich hatte der Epikuräer Euemeros die Ansicht aufgestellt: die Göttergeschichten seien entstellte M e n s c h e n g e s c h i c h t e, die Götter selbst vergötterte Menschen. Wie konnten denn aber wohl Menschen vergöttert, d. h. unter die Götter versetzt werden, wie bekanntlich mit den römischen Kaisern geschah, wäre nicht im Volksbewußtsein schon die Vorstellung der Götter vorhanden gewesen? Damit also ist es wieder nichts. Erscheinen aber nach der poetischen Erklärung die Göttergestalten als reine Phantasiegebilde, die ursprünglich ohne alle reale Bedeutung gewesen, so wird ihnen doch hier wenigstens ein realer Anhalt gegeben, nur sollen sie freilich etwas ganz anderes bedeutet haben, als wofür sie sich unmittelbar ausgaben.

---

2. Allegorische und symbolische Erklärung.

Dies führt uns auf die verschiedenen Erklärungsversuche durch A l l e g o r i e und S y m b o l i k. Danach sollen die Göttergestalten bildliche Darstellungen sittlicher oder intellectueller Begriffe gewesen sein, wie z. B. die Minerva die W e i s h e i t bedeutet hätte. Ist nicht aber auch darauf wieder zu entgegnen, daß vielmehr die Gestalt der Minerva erst im Volksbewußtsein vorhanden sein mußte, ehe sie als Repräsentantin der Weisheit figuriren konnte? Sonst wäre es offenbar ein Hysteron-

proteron, denn immer ist doch das Symbol das vergleichsweise Frühere und Bekanntere als das zu Symbolisirende, und dazu dient eben das Symbol, um von einer sinnlichen Vorstellung zu einer übersinnlichen hinzuleiten, nicht umgekehrt.

Noch mehr hat man dann in den Göttergestalten und Göttergeschichten eine Symbolisirung physischer Erscheinungen und physischer Gesetze finden wollen, und sind darauf hin weit ausgesponnene Theorien versucht. Versuche, die, wie Schelling sehr treffend bemerkt, doch jedenfalls selbst Zeugniß davon geben, eine wie universale Erscheinung die Mythologie sein müsse, wenn sie doch so verschiedener Deutungen fähig zu sein scheint, daß sich Alles und Jedes hineinlegen läßt. Und von welcher Schwierigkeit muß es folglich auch sein, den wahren Sinn der Mythologie zu entdecken!

Selbst ganz specielle Lehren der modernen Naturwissenschaft hat man in den Mythen ausgedrückt finden wollen. So soll z. B. nach Meinung des Naturforschers Schweiger — der sich als Erfinder des für die electromagnetischen Experimente so wichtigen Multiplicators einen Namen gemacht — in der Herculesmythe eine Darstellung des Magnetismus vorliegen, Castor und Pollux sollen die positive und negative Electricität bedeuten.

Da ich in meiner Jugend selbst den Lehrvortrag dieses Mannes gehört, und darum aus eigener Erfahrung weiß, wie sehr plausibel dergleichen allerdings gemacht werden kann, so daß ich damals ganz überzeugt war, will ich mir darüber noch einige Worte erlauben, zumal es sich hier um einen sehr würdigen Mann handelt, dessen sich seine ehemaligen noch lebenden Zuhörer gewiß gern erinnern. Mit physikalischer wie mit philologischer Gelehrsamkeit ausgestattet, und dabei zugleich von tiefreligiösem Sinn, trug er jene seine Ansicht mit einer wahren Begeisterung vor. Es handelte sich für ihn um eine heilige Angelegenheit, indem er damit dem Christenthume zu dienen meinte. Denn das ganze Heidenthum, sagte er, beruhe auf einer mißverstandenen Naturwissenschaft, weil das Buch der Natur durch die Mysterien verschlossen gewesen sei, erst das Christenthum habe diesen Bann gelöst. Freilich haben Andere, und gewiß mit mehr Recht, ganz umgekehrt gesagt: für die Heiden habe die Natur offen dagelegen, sie hätten so recht nach Herzenslust hineingeschaut und sich gewissermaßen darin vergafft, für die christliche Welt hingegen, welche ihren Blick nur auf das Ueberirdische gerichtet, sei gerade die Natur zum Mysterium geworden. Im Mittelalter wurde ja allerdings die Natur wie ein spukhaftes verzaubertes Wesen angesehen, in welches einzudringen man ein gewisses Grauen

empfand, wie denn auch Naturkundige leicht in den Geruch der Zauberei geriethen. Doch dies nur beiläufig. Um aber auf die alten Mysterien zurückzukommen, so mögen bei den Ceremonien der Einweihung allerdings wohl einige physikalische Hülfsmittel angewandt sein, wobei neben optischen Wirkungen auch Electricität und Magnetismus mitgespielt haben können, denn ganz unbekannt sind diese Naturkräfte den Alten nicht gewesen. Dieses angenommen, so würden insbesondere die Priester gewisse Kenntnisse von diesen Dingen gehabt haben, die dann freilich geheim gehalten werden mußten, um jene Ceremonien vor Profanation zu bewahren. Ganz ohne Anhalt möchte also die in Rede stehende Behauptung wohl nicht sein, doch folgt dann auch zugleich, daß die etwaigen physikalischen Experimente jedenfalls nur einen begleitenden Nebenumstand bildeten, indessen das entscheidende Element, wodurch die Mysterien ihre Wichtigkeit erhielten, durchaus das religiöse war. Und so — um dies hier gleich vorweg zu erklären — lehrt Schelling selbst, daß in den Göttergestalten, obgleich sie für das Bewußtsein durchaus religiöse Mächte waren, implicite sich zugleich der Naturproceß abspiegelte, wie seines Ortes begreiflich gemacht, und worauf dann auch von den alten Mysterien ausführlich gesprochen werden wird.

Es ist nun, auf dem Standpunkt physikalischer Erklärungsversuche, offenbar ein Fortschritt, wenn man in der Mythologie nicht sowohl einzelne Naturerscheinungen, sondern vielmehr die Entstehungsgeschichte des ganzen Universums symbolisirt finden will. In diesem Sinne hat, nach dem Vorgang Anderer, der Philologe Heyne die Sache behandelt. Danach wären es Naturphilosophen gewesen, welche die Göttergestalten und Göttergeschichten schufen, als sinnbildliche Ausdrücke der von ihnen entdeckten Wahrheiten. Fragt man weiter: wie doch diese Philosophen auf den wunderlichen Einfall geriethen, die Naturkräfte und Naturgesetze zu personificiren, und den Naturproceß als eine Göttergeschichte darzustellen? so lautet die Antwort: einerseits hätte die Armuth der Sprache dazu gezwungen, welche für reine Begriffe noch keine Ausdrücke gehabt, und andererseits möchten sie selbst wohl so von der Sache ergriffen gewesen sein, daß ihre Speculationen sich ihnen ganz unwillkürlich zu einem Drama gestalteten, obgleich sie sehr wohl wußten, daß es sich wirklich nicht um persönliche Wesen handele. Gleich viel, sie schufen diese persönlichen Wesen, und waren die einmal geschaffen, so machten sich die Dichter darüber her, die bald genug erkannten, welch ein vortrefflicher Stoff zu den ergötzlichsten Compositionen damit gegeben sei. Endlich aber, das dumme Volk nahm die Dinge ganz ernsthaft, und so entstand sein Götterglaube. Facit: aus der Philosophie entsprang die

Poesie und aus der Poesie die Religion, also abermals die natürliche Ordnung der Dinge auf den Kopf gestellt!

Noch eine andere Wendung nahm diese Ansicht bei dem Philologen Hermann. Der meint nämlich, die vorgedachten Philosophen hätten sich in der That gar nicht allegorisch ausgedrückt, sondern die scheinbaren Göttergestalten wären wirklich nichts anderes als die Namen der natürlichen Dinge selbst, wie z. B. Dionysos nicht etwa den Gott des Weines, sondern kurzweg den Wein, Phoebus nicht den Gott des Lichtes, sondern das Licht selbst bedeute; was er dann durch einen großen Aufwand etymologischer Gelehrsamkeit des Näheren nachzuweisen sucht. Die ganze Götterwelt löst sich ihm dadurch in eine naturwissenschaftliche Nomenclatur auf, und in der Theogonie des Hesiod will er sogar ein tiefdurchdachtes physikalisches System erblicken! Was aber erst dem Ganzen die Krone aufsetzt — er nimmt dabei an: die Völker hätten vor dem einen rohen Aberglauben an Naturgeister gehabt, und eben um ihnen diesen Aberglauben auszutreiben, hätten die besagten Philosophen ihr System von physikalischen Begriffen aufgestellt, dessen ursprünglicher Zweck sonach eine rationalistische Aufklärung gewesen wäre! Wie dann freilich diese edle Absicht so ganz scheiterte, und die Sache vielmehr in's Gegentheil umschlug, indem die Völker die physikalischen Begriffe ihrer Philosophen für persönliche Wesen und für Götter ansahen, und somit erst die eigentliche Mythologie entstand, – dieses begreiflich zu machen, hat er überhaupt nicht für nöthig erachtet. Man sieht, wie selbst ein so gelehrter und in seiner Weise scharfsinniger Mann doch geradezu in's Irrreden verfallen konnte, wenn er von seinem rationalistischen Standpunkte aus die Mythologie zu erklären versuchte! Gewiß das augenfälligste Zeugniß davon, welch ein schwieriges Problem hier vorliegen muß.

---

3. Erklärung durch instinctive Production.

Gemeinsam ist allen diesen Erklärungsversuchen, daß sie von einer künstlichen und absichtlichen Erfindung ausgehen, gleichviel, ob die ersten Erfinder Dichter, oder Philosophen und Physiker gewesen wären. Immer ist es ganz eben so, wie wenn die Sprache künstlich erfunden wäre. Denn gewiß ist die Mythologie eine ebenso universale Erscheinung als die Sprache, deren Entstehung sogar selbst mit der Mythologie zusammen hängen dürfte. Dem also gegenüber klingt es nun doch schon erheblich besser, wenn man eine instinctive von den Völkern selbst

ausgehende Erdichtung annimmt, worin sich zugleich eine instinctive Weisheit offenbaren konnte.

Nach diesem neuen Erklärungsversuch hätten nun die Völker ihre inneren Vorstellungen aus sich heraus projicirt, und sich dadurch die Götterwelt geschaffen, die dann wie eine Fata morgana über der wirklichen Welt schwebte. Ganz ähnlich, wie nach der fichtischen Philosophie das Ich aus sich heraus eine Welt projicirt. Um diese Ansicht zugleich einigermaßen plausibel zu machen, könnte man sich dabei auf die Volkslieder und Sprichwörter berufen, die im ganzen Volke umgehen, indessen man nicht weiß, woher sie stammen. Das Absichtslose ist ihnen wesentlich, sie erscheinen als unbewußte Productionen, dem Gemüthe des Volkes wie durch Eingebung entquollen. Das ließe sich schon hören, und begreiflich genug, daß solche Auffassungsweise Beifall fand, und wohl noch bis heute die beliebteste sein dürfte.

Gerade Schelling selbst ist es, der in seiner Jugend zuerst diese Ansicht ausgesprochen hat, in seinem System des transscendentalen Idealismus, worin er derselben zugleich die tiefste Begründung gab, deren sie überhaupt fähig ist. Man darf ihm folglich zutrauen, daß er diese Weisheit gründlich kannte und so zu sagen an den Schuhen abgelaufen hatte, als er später zu einer viel anderen Auffassung kam, weil er die gänzliche Unzulänglichkeit eines solchen Erklärungsversuches erkannte.

Angenommen nämlich, es verhielte sich so mit der Entstehung der Mythologie, wie wir eben gesagt, so würde doch jedes Volk seine besondere Mythologie producirt haben, während die Thatsache vorliegt, daß, trotz aller nationalen Eigenthümlichkeit, welche allerdings z. B. die griechische und die ägyptische Mythologie zeigt, noch viel mehr doch ein innerer Zusammenhang stattfand, wonach die Mythologie ein Ganzes bildet, welches die entferntesten Völker umfaßt. Denn in jeder entwickelten Mythologie finden wir im Grunde genommen dieselben drei Hauptgötter, von den Aegyptern an bis zu den Germanen, den Slawen und Letten. Das ist nur durch Ursachen erklärbar, welche über alle das, was die Eigenthümlichkeit der einzelnen Völker constituirte, weit hinaus reichten. Durch einen Proceß folglich, der nicht etwa von den einzelnen Völkern ausging, sondern welchem die Menschheit als solche verfallen war, noch ehe es überhaupt verschiedene Völker gab, und woraus — wie wir alsbald sehen werden — die Besonderheit der Völker selbst erst entsprang. Das ist das Erste. Und dann zweitens noch: wodurch wäre wohl der allgemeine poetische Raptus in die Völker gekommen, oder geradezu gesagt: diese Hallucination, worin sie sich eine solche göttliche Fata morgana vorspiegelten, wie sie in der Mythologie erscheint? Die

Völker müßten sich dabei in einem ekstatischen Zustande befunden haben, und dieses zugegeben, so liegt doch gerade darin das Problem: wodurch sie in solchen Zustand geriethen?

---

4. Grundfrage der Untersuchung.

Erst jetzt treten wir der Sache näher. Denn die bisherigen Erklärungsversuche gingen nur darauf aus: wie überhaupt die Vorstellungen entstanden seien, welche den Inhalt der Mythologie bilden, indessen von der Hauptsache ganz abgesehen wurde. Davon nämlich, daß die mythologischen Gestalten als wirkliche Wesen, und zwar als Götter angeschaut wurden, und als solche eine Macht über das Bewußtsein der Völker ausübten, infolge dessen die ganze Entwickelung der heidnischen Welt von diesem Götterglauben abhing, der ihr Verhängniß war. Ohne diesen Punkt in's Auge zu fassen, wäre es kaum der Mühe werth, den Ursprung der mythologischen Gestalten zu erforschen, so aber aufgefaßt, zeigt sich auf der Stelle, wie es sich hier um das wichtigste Problem der Geschichtsphilosophie handelt, wenigstens hinsichtlich des ganzen Alterthums.

Die Grundfrage ist also: wie sind im Bewußtsein der Völker die Götter entstanden? Da ist es nun schon ein alter Satz, der noch heute viele Liebhaber findet: primos Deos fecit timor. Das dann angenommen — was schien so geeignet, die Menschen zu erschrecken, als Blitz und Donner, die also, wie man meint, eine Hauptrolle dabei spielten. Daß Zeus der Donnergott ist und der Blitzstrahl zu seinen Attributen gehört, macht das auch ganz plausibel. Man verwechselt aber dabei das Attribut mit der Substanz, und in Wahrheit wird es sich vielmehr so verhalten, daß Zeus über Blitz und Donner gebot, weil er der höchste Gott und der Herr des Himmels war, nicht aber war er der höchste Gott, weil er über Blitz und Donner gebot.

Es liegt unwidersprechlich vor, daß die Götter den Völkern als ethische Mächte galten, als Wesen von religiöser Bedeutung, an die sich das Bewußtsein gebunden fühlte. Der Eindruck gewaltiger Naturerscheinungen hingegen, wie das Dunkle und Geheimnißvolle, was auf der Natur ruht, konnte jedenfalls nur die Vorstellung von Naturgeistern hervorrufen, die aber in der Mythologie als bloßes Beiwerk erscheinen, und höchstens als Untergötter, noch mehr als Diener der Götter auftraten, wie bei den Hellenen die Oreaden, die Dryaden und Nymphen, bei den Germanen die Elfen, die Nixen und allerlei Kobolde. Das ist dann ähnlich,

wie man die Pfeiler eines Domes mit Laubwerk und oft recht wunderlichen Sculpturen verziert sieht, die doch nur eine Zuthat an dem ganzen Bauwerk bilden, dessen Construction nicht entfernt darauf beruht, und aus ganz anderen Elementen erklärt werden muß.

Immer bleibt die Hauptschwierigkeit: wie zuerst die Vorstellung eines Gottes in das menschliche Bewußtsein gekommen sei? Denn wer jemals ernstlich darüber nachgedacht, der wird auch zugeben, daß dies eine so überschwengliche Vorstellung ist, daß alles Andere dagegen in nichts verschwindet, und daß sie darum auch selbst nicht aus irgend etwas Anderem abgeleitet werden kann. Dies fühlend, hat man daher schon von Alters her von einer notitia Dei insita gesprochen, als mit dem menschlichen Wesen selbst gegeben. Diese angeborene Gottesidee wäre dann eben der Keim, woraus die verschiedenen Religionen entsprangen. Das instinctive Dichten, welches, wie wir zuvor gesehen, als Erklärungsursache der Mythologie angenommen war, verwandelte sich damit in einen religiösen Instinct, der so zu sagen den wahren Gott gesucht, aber auf dem Wege dazu in die Irre gerathen, die mythologischen Gestalten producirt hätte. Das möchte dann allerdings der wirklichen Bedeutung, welche die Göttergestalten für die Völker gehabt, schon einigermaßen entsprechen.

Allein, woher kam wieder dieser religiöse Instinct, diese angeborene Gottesidee? Es bleibt nichts übrig, als Gott selbst müßte diesen Instinct der Menschheit eingepflanzt haben. Das aber anerkannt, so stände damit Gott in einem realen Verhältniß zu dem menschlichen Bewußtsein, er wirkte darauf ein, er wäre in gewissem Sinne darin gegenwärtig. Und damit sind wir auch wirklich zu dem gekommen, was die Religion erst zur Religion macht, und wodurch sich allein die Macht erklärt, als welche sie sich in der Geschichte erwiesen hat. Darauf kommt hier alles an, und wir wollen vorweg erklären: es ist zugleich der entscheidende Punkt für die ganze positive Philosophie.

Läßt der Rationalismus die Menschen erst durch irgend welche Vernunftschlüsse zur Annahme eines göttlichen Wesens gelangen, so existirte doch dieses göttliche Wesen für das menschliche Bewußtsein nur in Kraft solcher Vernunftschlüsse; ohne dieselben und vor denselben hätte es für die Menschen überhaupt nichts Göttliches gegeben. Der Mensch gilt dann als an und für sich gottlos. So ist der Ausgangspunkt des Rationalismus wirklich gar nichts anderes als Atheismus, und darum begreiflich genug, daß der Rationalismus, trotz aller seiner Bemühungen, sich einen Gott zu demonstriren, zuletzt auch wieder in den Atheismus zurückfällt, wenn er sich nicht in den Pantheismus flüchtet, mit welchem

allerdings auch ein ursprüngliches Verhältniß Gottes zu dem menschlichen Bewußtsein gegeben ist, nur kein persönliches. Wir sagen aber noch mehr: der erst durch die Vernunft demonstrirte Gott wäre gar nicht der wirkliche Gott, sondern der wirkliche Gott muß schon ohne alle mein Wissen und vor allem meinen Denken in meinem Bewußtsein sein und wirken. Nicht ich habe Ihn, sondern Er hat mich, so daß ich Ihn gar nicht los werden kann, wie der Psalmist sagt: „Wo soll ich hinfliehen vor Deinem Angesicht!" Handelt es sich hingegen blos um die Vorstellung, die ich mir in meinem Denken von Gott mache, da kann ich auf sehr verschiedene Gedanken kommen, und dieselbe Vernunft, die heute sagt: es ist ein Gott, kann diesen Satz auch morgen wieder zu Falle bringen, wonach es dann überhaupt keinen Gott gäbe. Wie unhaltbar aber der Rationalismus ist, tritt durch nichts so augenfällig hervor als durch die Thatsachen der Mythologie, denn es ist unbestreitbar, daß es gerade die Urzeiten der Menschheit gewesen, in welchen die göttlichen Mächte die unbedingteste Herrschaft über das menschliche Bewußtsein hatten, und wo doch am allerwenigsten die Rede davon sein kann, daß die Menschen erst durch irgend welche Vernunftschlüsse zum Glauben an diese göttlichen Mächte gelangt gewesen seien, da vielmehr die Philosophie erst anfing, als der Götterglaube wankend wurde. Desgleichen hat auch hinterher die Philosophie sich absolut unfähig erwiesen, den Völkern eine neue Religion zu schaffen, sondern die mußte ganz von wo anders herkommen.

Dies alles sind Thatsachen, und wenn es dem Rationalismus Ernst ist, die Haltbarkeit seines Standpunktes zu erproben, so soll er nur erst versuchen, von seinem Standpunkte aus die Mythologie zu erklären. Aber wohl verstanden: die Mythologie, wie sie sich selbst giebt, nicht eine künstlich zu recht gemachte und in bloße Begriffe aufgelöste Mythologie, wobei das eigentlich zu Erklärende vorweg bei Seite geschoben wurde, wie etwa nach Weise Hegel's in seiner Religionsphilosophie. Diese Aufgabe, die Mythologie nach ihrer thatsächlichen Erscheinung zu erklären, wäre sogar eine viel entscheidendere Probe, als wenn blos eine Erklärung der christlichen Offenbarung gefordert würde. Darüber ließe sich weit leichter eine plausible Theorie ausdenken, so lange eben die Mythologie als etwas dabei Gleichgültiges ganz außer Frage bliebe. Nur würde dann auch die wirkliche Bedeutung der Offenbarung selbst verschwunden sein, so gewiß als doch die Offenbarung dazu bestimmt war, die Menschheit von dem Götterdienst zu befreien. Und wie wäre das zu verstehen, ohne zuvor zu wissen, wie es sich mit diesem Götterdienst verhielt? Das ist die unermeßliche Bedeutung der schellingschen

Philosophie der Mythologie, daß dadurch erst die Bahn gebrochen ist, um zu einem wissenschaftlichen Verständniß des Christenthums gelangen zu können, was ganz unmöglich bleibt, so lange nicht zuvor die Mythologie begriffen ist.

Jetzt wieder auf die notitia Dei insita zurückkommend — ist sie von Gott selbst den Menschen eingepflanzt, so kann es doch nur die Idee des wahren Gottes gewesen sein, welche dem Menschen eingepflanzt wurde. Danach aber müßte das religiöse Bewußtsein der Menschen ursprünglich Monotheismus gewesen sein. Allein wie soll daraus der in der Mythologie vorliegende Polytheismus erklärt werden? Sagt Lessing, der in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" auch von solcher notitia insita ausgeht, daß es der menschlichen Vernunft zu schwer gefallen sei, die Idee eines einigen Gottes festzuhalten, und daß die Menschen um deswillen diese Gottesidee sich hinterher in Theile zerlegten, so ist vielmehr zu entgegnen, daß gerade das Festhalten an dem einigen Gott das viel Einfachere gewesen wäre, statt dessen das Zerlegen der Gottesidee in ihre Elemente als eine gar schwierige Procedur erscheinen müßte. Denn wie man sich auch das Bewußtsein in dem sogenannten Kindesalter der Menschheit denken mag, — ein analytischer Geist herrschte damals gewiß nicht. Freilich andererseits auch kein synthetischer Geist, sondern rein thetisch wird sich die Urzeit entwickelt haben. Dafür spricht alles. Doch erklärlich genug, daß ein Lessing, der trotz seiner universalen Begabung unvermeidlich ein Kind seiner Zeit blieb, und demnach wesentlich rationalistisch dachte, das wirkliche Problem gar nicht fassen konnte.

Auch war damals die Idee eines nach innerer Nothwendigkeit von Stufe zu Stufe fortschreitenden Processes, wie sich ein solcher unverkennbar in der Mythologie darstellt, überhaupt noch nicht gefaßt. Erst die spätere Naturanschauung hat darauf geführt, und den ersten principiellen Ausdruck erhielt diese Idee durch die schellingsche Naturphilosophie. Ohne diese Naturphilosophie würde auch Schelling hinterher nicht zu der Idee eines mythologischen Processes gelangt sein, den man daher um so besser verstehen wird, wenn man sich zuvor mit der Naturphilosophie bekannt gemacht hat. Freilich erschwert dies das Studium, aber da ist keine Hülfe, denn die Entstehung der Götterwelt erscheint ihrer Form nach wirklich wie ein Naturproceß, und wie gleich zu Anfang bemerkt: mit der Religion ist ja implicite auch ein Verhältniß zur Natur gegeben, so gewiß als der religiöse Mensch auch in der Natur ein göttliches Wirken erblickt. Es greift da Alles in einander, und wie die Aufgaben der Religionsphilosophie die höchsten sind, sind sie auch die complicirtesten.

Weiter nun haben einige Theologen in der Mythologie Bruchstücke aus der alttestamentlichen Offenbarung finden, und sonach die Götter- und Heroengeschichten durch eine Entstellung der alttestamentlichen Erzählungen erklären wollen. Selbstverständlich, daß dies jedenfalls nur durch einen sehr künstlichen und historisch absolut unnachweisbaren Umbildungsproceß geschehen sein könnte. Auch hielt man sich dabei von vornherein in einem sehr beschränkten Kreise, und je mehr seitdem das mythologische Material an Umfang gewann, konnte schon um deswillen an solche abenteuerlichen Versuche nicht länger gedacht werden. Vielmehr entstand jetzt die Annahme einer von Anfang an der Menschheit gewordenen Uroffenbarung, wovon auch die mosaische Urkunde selbst nur Bruchstücke enthielte, während andere Bruchstücke, wenn zwar in entstellter Gestalt, in den verschiedenen Mythologien vorlägen. Und dem entspricht im Grunde genommen auch die Ansicht Creuzers, der zuerst die ganze Mythologie in einen inneren Zusammenhang gebracht, und sich dadurch ein unbestreitbares Verdienst um die Wissenschaft erworben hat.

Allein die wahre Lösung ist damit noch lange nicht gegeben. Denn zunächst enthält sogar die Annahme einer Uroffenbarung einen sich selbst widersprechenden Begriff, weil Offenbarung vielmehr eine vorangegangene Verdunkelung voraussetzt. Sie kann nicht das Erste gewesen sein, wie sie denn selbst im alten Testament erst als etwas später und allmählich Hervorgetretenes beschrieben wird. Zum Zweiten bliebe dann auch hier wieder die schwierige Frage: wie aus dem ursprünglichen Monotheismus der spätere Polytheismus entspringen konnte? Nahm Lessing dabei eine rationale Zerlegung der Gottesidee an, so soll nach dieser Hypothese die Ursache vielmehr in realen Vorgängen gelegen haben, nämlich in der Zertheilung der ursprünglich einigen Menschheit. Je mehr die Menschen sich von einander trennten, meint man, verschwand ihnen auch der alleinige Gott, so daß der Polytheismus gewissermaßen der auseinander gegangene Monotheismus wäre. Und in gewissem Sinne muß er das wirklich gewesen sein. Sonst würde man ja sagen müssen, daß die Götter der Heiden überhaupt gar nichts von dem wahren Gotte in sich gehabt hätten, infolge dessen also die ganze heidnische Welt geradezu eine von Gott verlassene gewesen wäre. Eine Ansicht, mit der so viele unbestreitbare Erscheinungen heidnischer Frömmigkeit ganz unvereinbar wären. Nein, auch an den Heiden hat Gott sich nicht unbezeugt gelassen, sondern was den heidnischen Göttern ihre überwältigende Macht über das menschliche Bewußtsein gab, war wirklich etwas Göttliches, nur nicht der wahre Gott als solcher, sondern so zu sagen nur nach seiner Substanz. Und das eben stimmt auch vollkommen zu den Aeußerungen des alten

Testamentes, wonach die heidnischen Götter keineswegs für bloße Fictionen angesehen werden. Sie gelten als Götter, nur nicht als der wahre Gott.

Soll nun also die Entstehung des Polytheismus aus der Theilung der Menschheit erklärt werden, so sehen wir uns damit offenbar zu der neuen Frage getrieben: was hat denn solche Zertheilung der Menschheit bewirkt? Und anstatt, daß aus der Völkerscheidung der Polytheismus entsprungen wäre, dürfte es sich in Wahrheit umgekehrt verhalten, so daß vielmehr der beginnende Polytheismus selbst die Ursache der Völkerscheidung wurde.

---

5. Die Mythologie und die Entstehung der Völker.

Hiermit hat das mythologische Problem erst seine wahre Gestalt gewonnen, als das Grundproblem der Geschichte, wozu damit erst der Zugang eröffnet ist. Denn erst mit dem Dasein verschiedener Völker beginnt die geschichtliche Zeit, und ging die Völkerscheidung aus dem mythologischen Proceß hervor, so beruht darauf auch die spätere Entwickelung der Völker.

Wie verhält es sich nun mit den Völkern? Daß sie von jeher gewesen, wird niemand behaupten, denn jedenfalls hat die Menschheit einen Anfang. Der Anfang der Völker aber ist wieder davon verschieden. Das bekunden schon die eigenen Sagen der Völker, wonach sie selbst sich einen besonderen Ursprung zuschreiben. Sie müssen also aus der zuvor einigen Menschheit als etwas Besonderes herausgetreten sein. Die Frage kann nur das Wie und Wodurch betreffen. Blos äußere Ursachen können das nicht bewirkt haben, dazu greift der Unterschied der Völker zu tief und ist zu geistig. Die principielle Ursache muß eine innere und geistige gewesen sein, so gewiß die Sprache, als das wichtigste Merkmal eines besonderen Volksthums, etwas Geistiges ist. Unleugbar wird daher auch der Ursprung der verschiedenen Sprachen mit der Völkerscheidung selbst im innigsten Zusammenhang stehen und gewissermaßen dasselbe Phänomen bilden, indem die Sprachenscheidung eben der Ausdruck der Völkerscheidung war.

Die Sprachenscheidung ist es denn auch, woran die Genesis anknüpft, durch die Erzählung von dem babylonischen Thurm. Offenbar ist diese Erzählung mythisch, denn darin besteht überhaupt, im Unterschiede von dem eigentlich Geschichtlichen, das Mythische, daß, was im Bewußtsein der Menschen vorging, als ein äußeres Geschehen dargestellt wird. Entschwindet z. B. der Gott Uranos aus dem Bewußtsein der Menschen, statt dessen Kronos die Herrschaft gewinnt, so sagt der

Mythos: Kronos habe den Uranos entmannt und dadurch ohnmächtig gemacht; und entschwindet auch Kronos aus dem Bewußtsein, so hat ihn Zeus vom Throne gestoßen. In dieser Weise entwickelt sich die ganze Göttergeschichte. Daß aber die Menschen dazu kamen, die inneren Vorgänge in ihrem Bewußtsein als ein äußeres Geschehn zu empfinden und darzustellen, darin tritt es wohl am augenfälligsten hervor, welche unbedingte Macht die Götter in der Urzeit über das Bewußtsein der Menschen geübt. Ihr Bewußtsein war mit dem herrschenden Gotte wie verwachsen, nicht ihr Selbstbewußtsein war das Principale, sondern sie besaßen ein Selbstbewußtsein nur in dem Bewußtsein ihres Gottes, welchem sie verhaftet und verfallen waren. Auch davon zeugen wieder die Sagen der Völker selbst, wonach ursprünglich nicht Könige, sondern Götter und Göttersöhne geherrscht haben. Der ekstatische Zustand des menschlichen Bewußtseins, von welchem wir früher sprachen, hat also zeitweise wirklich bestanden. Wie aber die Menschen in solchen Zustand geriethen, das hat eben die Philosophie der Mythologie zu erklären, wozu wir uns hier nur in der Einleitung befinden.

Mythisch ist demnach die Erzählung von dem babylonischen Thurm unstreitig, aber um deswillen nicht minder wahr, insofern der innere Vorgang im menschlichen Bewußtsein, d. h. jene Krisis, welche zur Völkerscheidung führte, doch wirklich stattgefunden hat. Und nicht blos nach der jüdischen Tradition haftet an dieser Krisis der Name Babel, sondern dieser Name ist allgemein zum Symbol geistiger Verwirrung geworden. Gerade wie der Prophet Jeremias (51, 7) sagt: „Alle Völker hätten aus diesem Taumelkelch getrunken." Man hat diesem Namen die Etymologie geben wollen, wonach er die Pforte des Bel oder Baal bedeute, Schelling aber erklärt ihn vielmehr onomatopoetisch, wie es auch in der Genesis geschieht, so daß er eben die geistige Verwirrung selbst bezeichne. Das kehrt dann wieder in dem lateinischen „balbutire" wie in dem deutschen „babbeln". Nicht minder, nach der so häufigen Veränderung des L in R, in dem griechischen „βάρβαρος", was in erster Linie nicht den Ausländer und Fremden, sondern den unverständlich Redenden bezeichnet, mit dem man sich nicht verständigen kann, und darum erst den Fremdling. Aus demselben Grunde nennen ja die Slawen uns Deutsche „niemcy" d. h. Stumme, weil wir für sie stumm sind, da sie unsere Sprache nicht verstehen.

Die Verwirrung der Sprachen aber, von welcher die Genesis erzählt, obwohl der unmittelbarste Ausdruck der Völkerscheidung, ist doch an und für sich nur das zweite Moment des in Rede stehenden Processes, das erste Moment hingegen die innere Krisis des Bewußtseins.

Müssen wir uns nun das Urbewußtsein der Menschheit als ganz in das Gottesbewußtsein versunken denken, so werden wir weiter schließen, daß es eben die Alteration des Gottesbewußtseins war, welche zur Sprachenverwirrung und damit zur Völkerscheidung führte. Ohnehin ist der innige Zusammenhang zwischen Sprache und Religion a priori klar, da die Sprachbildung aus dem Inneren der Menschen heraus erfolgte, und der innerste Kern des menschlichen Bewußtseins ist doch das Gottesbewußtsein. Mit vollem Rechte haben daher die Kirchenväter die Ausgießung des heiligen Geistes, wodurch eine momentane Spracheinheit — nämlich gemeinsames inneres Verständniß — entstand, als das umgekehrte Babel bezeichnet. Wie denn überhaupt das Christenthum auf die Wiederherstellung einer einigen Menschheit gerichtet ist.

---

6. Fortsetzung.

Doch woher nun wieder diese Alteration des Gottesbewußtseins? Daher, daß sich dem menschlichen Bewußtsein, welches bis dahin von dem einen Gotte — bei den Griechen Uranos — beherrscht war, sich das Nahen eines zweiten Gottes ankündigte —, bei den Griechen Kronos. Aehnlich dann, wie wenn in eine Flüssigkeit eine zersetzende Substanz eintritt, so geschah es im Bewußtsein der Menschen, daß sich ihnen dadurch auch der erste Gott selbst veränderte, und mit der Veränderung war unmittelbar auch die Verschiedenheit gegeben. Nur so lange die Menschheit an dem ersten ursprünglichen Gott festhielt, ohne irgend welche Ahnung eines zweiten, war dieser erste Gott auch für alle Menschen der ein und selbe. Und eben dies, daß die Menschen bis dahin den einen und selben Gott hatten, — das hielt auch die Menschen zusammen. Es war die positive Kraft, wodurch die Menschheit ein einiges Ganze bildete, welches doch ohne solche positive Kraft gar nicht zu denken wäre. Denn daß die Menschen alle nur sich gleich gewesen wären, — diese bloße Nichtverschiedenheit hätte als etwas blos Negatives noch lange keine Gemeinschaft constituirt. So sind die Sandkörner am Meere eins wie das andere, aber eben darum ist dieser Sand die incohärenteste Masse, es fehlt das Bindemittel. Beruhte aber die ursprüngliche Einheit der Menschheit auf solcher positiven Kraft, wie sie mit dem gemeinsamen Gottesbewußtsein gegeben war, so gehörte dann auch eine neue Kraft dazu, um die Einheit zu lösen, nämlich das Nahen des zweiten Gottes.

Halten wir uns dabei immer gegenwärtig, — man kann es nicht oft genug sagen, — wie innig verwachsen das ursprüngliche Bewußtsein mit seinem Gott war, so ist dann begreiflich genug, wie jetzt die Einheit sich auflöste. Mit Entsetzen empfanden die Menschen das Nahen des zweiten Gottes, denn es war ihnen wie eine innere Zerreißung ihres eigenen Bewußtseins. So war die Einheit der Menschheit rettungslos verloren, aber gerade in diesem Entsetzen schlossen die durch den Zerfall der ursprünglichen Einheit entstandenen Bruchtheile, jedes für sich, sich um so fester zusammen. Aehnlich wie man noch heute sieht, wenn eine Nation in Parteien zerfällt, daß sich dann oft ein um so festerer Zusammenhalt in den besonderen Parteien bildet, wonach jede Partei bis zum Fanatismus für die Durchführung ihrer besonderen Tendenzen kämpft, wovon die Revolutionen und Bürgerkriege genügende Beispiele darbieten, noch mehr die Religionskriege. Welche Folgen mußten erst in jener Zeit daraus entspringen, wo das menschliche Bewußtsein noch so unbedingt von einem alleinigen Principe beherrscht war, wie in späterer Zeit ganz unmöglich wurde!

Indem also durch den sich ankündigenden zweiten Gott auch der erste Gott in jedem Bruchtheil der früher einigen Menschheit eine besondere Gestalt annahm, erhielt dadurch auch die ganze Denkweise und Lebensansicht in jedem dieser Bruchtheile ein eigenthümliches Gepräge, und dies eben constituirte die verschiedenen Nationalitäten. Unstreitig haben dabei auch physische Ursachen mitgewirkt, insofern es sich um den äußeren Habitus der Völker handelt, der aber nicht das Wesentliche ist. Wie wenig insbesondere das Klima und überhaupt die Landesnatur dazu thut, sieht man handgreiflich in dem heutigen Ungarn, wo schon seit einem Jahrtausend Magyaren, Slawen und Rumänen neben einander und durch einander leben, also unter gleichen äußeren Bedingungen, und doch sind sie ganz verschiedene Völker geblieben. Es muß wohl ein viel tieferer Grund der Verschiedenheit bestehen, es müssen Ereignisse stattgefunden haben, die einen so unauslöschlichen Eindruck in den Seelen der Menschen hinterließen, daß er ihr ganzes inneres Wesen umbildete, worauf dann die dadurch entstandenen Eigenthümlichkeiten sich hinterher vererbten. Denn das steht einmal fest: von jeher sind die Völker nicht gewesen, sondern sie entstanden erst durch Aussonderung aus einer vorher einigen Masse, und was sonst wohl könnte solche Aussonderung bewirkt haben? Daß es geistige Ursachen waren, bezeugen die Sprachen, deren Verschiedenheit principaliter keineswegs auf dem physischen Element der Lautbildung beruht, sondern auf der Begriffsbildung, wonach bei der Bezeichnung der verschiedenen Gegenstände dem einen Volke dies, dem

anderen jenes als das charakteristische Merkmal erschien. Und weiter dann die Verschiedenheit in dem grammatischen Bau und in der syntaktischen Entwickelung der Sprachen, worin sich überall eine besondere Denkweise der einzelnen Völker ausdrückt.

Weiter erklärt sich daraus der innere Zusammenhang in der Mythologie der verschiedenen Völker, so fern sie sich sonst stehen möchten. Denn wenn zwar seit der Völkerscheidung jedem Volke der Gott in besonderer Gestalt erschien, so war er doch seiner Substanz nach derselbe. Desgleichen waren die Ursachen, welche das Hervortreten eines neuen Gottes veranlaßten, und dadurch den ganzen mythologischen Proceß begründeten, die einen und selben. Wäre hingegen die Mythologie nur aus der nationalen Entwickelung der einzelnen Völker entstanden, so würde ja jedes Volk auch nur seine eigenen Götter für wirkliche Götter gehalten haben, die Götter anderer Völker aber für bloße Abgötter, was doch im Allgemeinen — die Ausnahmen werden sich hinterher erklären — so wenig geschah, daß vielmehr jedes Volk in den Göttern fremder Völker den seinigen verwandte Wesen anschaute, und ihnen als solchen Ehrerbietung erwies. Zum deutlichsten Zeugniß davon, daß der Götterglaube aus weit über die einzelnen Nationalitäten hinausreichenden Ursachen entsprungen sein muß, von Ereignissen ausgegangen, welche nicht die einzelnen Völker als solche, sondern die ganze Menschheit betroffen hatten.

Daß die Wirkungen dieser Ereignisse sich sehr verschieden gestalten konnten, ist selbstverständlich. Es mochten sich größere und kleinere Völker bilden, und das gemeinsame Volksbewußtsein konnte stärker oder schwächer sein, je nachdem ihr gemeinsames Gottesbewußtsein stärker oder schwächer war. Ja, das Gottesbewußtsein konnte überhaupt zerstört werden, und wo dies geschah, entschwand damit auch das Band aller menschlichen Gemeinschaft, infolge dessen die Menschen unter Umständen bis zu thierischer Bewußtlosigkeit herabsanken. So giebt es in Amerika Völkerschaften — wenn man sie Völkerschaften nennen will —, welche nicht die geringste Spur von irgend welcher Religion zeigen. Aber so haben sie auch gar keinen inneren Zusammenhalt. Ihre Sprache — wenn man es Sprache nennen will — verändert sich von Ort zu Ort, von Hütte zu Hütte, überhaupt sprechen sie kaum. Die katholischen Missionäre weigerten sich, solchen Menschen die Taufe zu ertheilen, weil sie nichts Menschliches mehr in ihnen zu finden vermochten. Und doch sind es Menschen. Wie konnten sie in solchen Zustand gerathen sein!?

Das ist kein Problem, sagt Schelling, für Köpfe, die nur mit verbrauchten Gedanken zu operiren verstehen. Wie erstaunlich aber, wenn,

nach einer jetzt sehr beliebten und sich gar vornehm geberdenden Theorie, gerade von solchem Zustande thierischen Stumpfsinnes die ganze menschliche Entwickelung ausgegangen sein soll! Dann freilich ist es auch plausibel genug, von solchen Menschenexemplaren auf den Affen zurückzugehen, und von da wieder die ganze Reihe organischer Wesen hindurch bis auf den Urschleim, mit welchem die Weltgeschichte anfing. Was ist aber die Voraussetzung solcher Theorien, als der nackte Atheismus? Denn giebt es wirklich einen Gott, so steht er auch in einem lebendigen Verhältnisse zur Menschheit, er hat in ihre Geschicke eingegriffen, ihre Entwickelung hat sich nie sine numine vollzogen. Das hingegen ist gerade das proton pseudos, daß man die menschliche Entwickelung aus blos natürlichen Elementen erklären will. So hat man sich jetzt durch Betrachtung ausgegrabener Knochen und Geräthschaften eine Geschichte der Urzeit zusammenphantasirt — heißt aber exacte Forschung! — die natürlich darauf hinausläuft, daß unsere heutige Civilisation von einem Zustande ausgegangen sein soll, dessen lebendiges Abbild uns noch heute das Leben der rohesten canibalischen Horden darböte. Nur hat man dabei zu erklären vergessen, warum doch, während andere Völker so glücklich gewesen, sich schon vor Jahrtausenden aus solchem Zustand herausgearbeitet zu haben, jene wilden Horden vielmehr bis heute noch gemüthlich darin verharren, und gar keinen Trieb zeigen, sich darüber zu erheben. Im Gegentheil, werden ihnen von außen her Culturmittel zugeführt, so wirken die wie ein Gift auf sie, sie können nicht einmal die Nachbarschaft der Cultur vertragen. Sie sterben allmählich aus, wenn man sie civilisiren will, sie können nur als Wilde leben.

Ueber solche die Menschheit entwürdigenden Vorstellungen war Schelling schon in seiner Jugendphilosophie weit hinausgekommen. Er hat es damals auf das entschiedenste behauptet, daß die Menschheit nicht mit einem geistigen und sittlichen Nichts begonnen habe. Ex nihilo nihil fit. Die Menschheit, hat er da einmal gesagt, habe ursprünglich den Unterricht höherer Naturen genossen. Freilich dunkle Worte, womit sich wissenschaftlich nichts ausrichten ließ, aber durch die Philosophie der Mythologie haben diese Worte jetzt einen sehr bestimmten und klaren Sinn gewonnen. Wahrlich, nicht ausgegrabene Knochen und Geräthschaften, so sorgfältig man sie auch untersuchte, und überhaupt nicht die sogenannten exacten Wissenschaften können uns den Schlüssel liefern zu den Geheimnissen der Urzeit unseres Geschlechtes, sondern die Mythologie liefert ihn, als das geistige Residuum jener Zeit, woraus man daher auch einigermaßen schließen kann, was in jener Zeit vorging.

Hier, wenn irgendwo, gilt eben das „principiis obsta!". Das Princip aber, von welchem jene Ansicht ausgeht, ist gar kein anderes als die Ansicht, daß die Menschheit ursprünglich religionslos gewesen, und sich erst hinterher — man weiß nicht wie und warum? — Vorstellungen von überirdischen Wesen gebildet hätte, woraus dann allmählich die verschiedenen Religionen entstanden sein sollen. Natürlich auch das Christenthum nicht ausgenommen. Und, auf solchem Standpunkt, mit vollem Recht nicht ausgenommen, denn wenn in den polytheistischen Religionen wirklich nichts Uebernatürliches vorlag, so ist auch gar nicht abzusehen, wozu es wohl übernatürlicher Ereignisse bedurft hätte, um die Heiden von der Herrschaft ihrer falschen Götter zu befreien und zur Erkenntniß des wahren Gottes zu führen. Das hätten dann die Menschen mit ihren eigenen Kräften wohl selbst zu leisten vermocht, der Erlöser war ganz überflüssig. Was Wunder also, wenn eine von solchen Voraussetzungen ausgehende Denkweise endlich auch dahin kommt, ihn rund weg für überflüssig zu erklären. Ja, warum nicht überhaupt den ganzen religiösen Spuk? Ist die Religion wirklich nichts anderes als etwas allmählich Erdachtes, so geschieht ihr ganz recht, wenn sie allmählich wieder weggedacht und durch die Kritik beseitigt wird. Es wäre sonderbar, wenn die Vernunft vor ihren eigenen Producten zu Kreuze kriechen sollte. Wo bliebe der Fortschritt, wenn, was vor 18 Jahrhunderten als höchstes Resultat menschlicher Einsicht gelten konnte, noch heute dafür gelten müßte?

Darum noch einmal: principiis obsta! Und die Principien liegen hier offenbar nicht im Christenthum, noch etwa im Judenthum, sondern in der beiden vorausgegangenen Mythologie. Davon also hängt zuletzt überhaupt das Urtheil über das Wesen der Religion ab: wie man über die Mythologie denkt. Und wieder bezeugt auch gerade die Mythologie, wie — weit entfernt, daß die Menschheit ursprünglich religionslos gewesen — vielmehr die Religion selbst ursprünglich die allein herrschende Macht war. Denn lediglich das gemeinsame Gottesbewußtsein hielt ursprünglich die Menschen zusammen und ihr Gott beherrschte ihr ganzes Leben. Da bedurfte es keiner Institutionen und Gesetze, nichts von alledem, was wir heute Staat nennen, wie auch noch kein Volk existirte. Und doch war es um deswillen durchaus kein Zustand thierischer Roheit, sondern ihres Gottes voll, lebten die Menschen in einer unbewußten Sittlichkeit. Und eben mit dieser Gotterfülltheit, mit dieser unbewußten Sittlichkeit, war der Fond gegeben, woraus später das mit Bewußtsein gebildete Leben der Völker entsprang.

---

7. Die Mythologie und die Geschichte.

Jener Zustand nun, in welchem die noch ungetheilte Menschheit von dem einen gemeinsamen Gott beherrscht wurde, bildet die absolut vorgeschichtliche Zeit. Vorgeschichtlich nicht blos in dem Sinn, daß bis dahin keine historischen Urkunden hinabreichen, so daß man nur durch Rückschlüsse aus der Mythologie zu einer Vorstellung davon gelangen kann, sondern vorgeschichtlich in dem Sinne, daß überhaupt nichts Neues geschah. Ein Tag war wie der andere, denn die Menschen waren Nomaden, und Nomaden haben für sich selbst keine Geschichte. Darum ist auch wenig daran gelegen, wie lange solcher Zustand gedauert haben mag, wie es auch niemals zu erforschen sein dürfte.

Geschichte beginnt erst, wenn sich die Dinge verändern, wenn etwas Neues geschieht. Und so erfolgte jetzt die ungeheure Veränderung, daß das gemeinsame Gottesbewußtsein zerfiel, und damit besondere Völker entstanden. Wenn die Genesis dies wie mit einem Schlage geschehen darstellt, so ist dies eben wieder mythologische Weise. Dabei deutet aber die Genesis selbst an, daß die Menschen bereits ein Vorgefühl ihrer Trennung gehabt hätten, wie die Worte besagen: „Wir werden vielleicht zerstreut in alle Länder.“ Es war also eine Unruhe in ihrem Bewußtsein entstanden, eine Angst vor einer drohenden Katastrophe, und davon war die Ursache, daß man das Nahen eines zweiten Gottes empfand. Von da an begann nun der eigentliche mythologische Proceß, der ohne Zweifel viele Jahrhunderte gedauert haben muß, und von welchem man eben so wenig ein bestimmtes Ende angeben kann, als sich sein Anfang chronologisch bestimmen läßt. Erst nachdem dann jedes Volk seine eigenen Götter erhalten, wurde es wirklich zu einem besonderen Volke, von welchem es inzwischen nur der Embryo gewesen. Solche Feststellung des Götterglaubens — versteht sich: seinen Grundlagen nach — ist aber nicht gleichzeitig erfolgt, daher ältere und jüngere Völker auftreten, was also besagen will, daß gewisse Theile der Menschheit sich früher von dem Ganzen abschieden und zu einem besonderen Volksbewußtsein gelangten, während andere noch lange in der substanziellen Einheit verblieben und darum erst spät auf der Bühne der Geschichte erschienen, wie die Germanen und Slawen.

Auch diese ganze Periode, in welcher den Völkern ihre Götter entstanden, ist noch vorgeschichtlich zu nennen, und zwar mit Rücksicht auf jedes besondere Volk, doch im Unterschiede von der oben absolut vorgeschichtlich genannten Zeit, nur relativ vorgeschichtlich. Denn wenn auch keine Urkunden über das in dieser Zeit Geschehene vorliegen, so ist

doch wirklich etwas sehr Großes darin geschehen. Nur waren es keine Thaten der Menschen, sondern die Vorgänge in ihrem Bewußtsein, die sich ihnen als eine Göttergeschichte darstellten.

Endlich, mit dem Auftreten besonderer Völker beginnt die eigentlich geschichtliche Zeit. Nicht blos, weil bis dahin Urkunden zurückreichen, wenn sie auch nur in steinernen Denkmalen beständen, sondern weil von da an menschliche Thaten geschahen, die des Andenkens werth waren.

---

8. Die Mythologie als theogonischer Proceß.

Auf einen ursprünglichen Monotheismus, sagten wir schon früher, ist hinterher der Polytheismus gefolgt, — das hat sich durch unsere letzten Betrachtungen bestätigt. Zugleich aber ist dadurch jetzt erklärlich geworden, was zuvor unerklärbar schien. Das nämlich: wie so denn jener ursprüngliche Monotheismus sich hinterher in Polytheismus verwandeln konnte, was doch ganz undenkbar wäre, hätten die Menschen schon von Anfang an den wahren Gott gehabt. Erklärlich wird es nur dadurch, daß sie wirklich von Anfang an nicht den wahren Gott hatten, wonach daher auch ihr Monotheismus ein blos scheinbarer war. Denn so lange das Bewußtsein der Menschen noch so von dem ersten Gott erfüllt war, daß es von einem möglichen zweiten Gott noch gar keine Ahnung hatte, war der erste Gott auch der alleinige Gott, und insofern dann Monotheismus nichts weiter bedeutete, als den formalen Gegensatz zum Polytheismus, hätte damals Monotheismus bestanden. Allein nur ein relativer, insofern der zweite Gott noch nicht erschienen war, kein wahrer, gleichwie jener erste Gott nicht der wahre Gott selbst, sondern so zu sagen nur ein Element desselben war, worauf ein zweiter und dritter Gott folgte, und unvermeidlich folgen mußte.

Darum werden wir in dem Hervortreten des Polytheismus nicht etwa ein Herabsinken der Menschheit auf einen tieferen Standpunkt erblicken, sondern es war die Erhebung zu einem höheren Standpunkt. Wie denn auch in der Mythologie selbst gerade erst die späteren Götter als die Begründer eines edleren menschlichen Daseins dargestellt werden. Zugleich lag darin eine Befreiung des Bewußtseins von der erdrückenden Herrschaft, welche der erste Gott über das Bewußtsein geübt, so lange es diesem allein angehörte. Ja, es war der Weg zu dem wahren Gotte, daß so das menschliche Bewußtsein zuletzt doch gewissermaßen zu der ganzen Substanz des wahren Gottes gelangte, nur freilich nicht zu seiner göttlichen Persönlichkeit, wonach er erst der wahre Gott ist. Als solchen

kannten ihn die Heiden nicht, er war ihnen der unbekannte Gott, welchem sie, wie Paulus in der Apostelgeschichte sagt, unwissend Gottesdienst thaten. Implicite also war in dem unbekannten Gotte der wahre und wirkliche Gott, nur nicht explicite. Die Explication erfolgte eben durch die Offenbarung.

Ferner aber tritt auch gerade hiermit erst der innerste Kern des mythologischen Problems hervor. Denn nicht das ist das Entscheidende, daß es eine Vielheit von Göttern gab, was ja die Einheit nicht überhaupt aufhob, insofern die vielen Götter einem obersten Gotte untergeordnet erschienen, so daß im Grunde genommen nur dieser oberste Gott den wirklichen Gott vorstellte. Ein solcher Zustand des religiösen Bewußtseins dürfte uns von vornherein nicht allzu befremdlich vorkommen. Denn Gott wirkt immer durch Mittel, und spricht die Bibel von Engeln, als Gottes Dienern, so könnten sich hier die Engel zu Untergöttern gesteigert haben. Das hingegen ist es, was allen unseren Begriffen von Gott schnurstraks widerspricht und uns geradezu als ein innerer Widersinn erscheint, daß ein Gott durch den anderen verdrängt und gewissermaßen abgesetzt wurde, wie Uranos durch Kronos, Kronos durch Zeus, und demnach ein Gott auf den anderen folgte, ähnlich wie in den Monarchien eine Dynastie auf die andere. Und gleichwohl haben diese Wesen, die einem solchen Schicksale unterlagen, zeitweilig als Gott gegolten, während uns doch selbstverständlich scheint, daß, was als Gott gelten soll, jedenfalls das Absolute sein muß, worüber es nichts Höheres giebt, und welchem keine andere Macht beikommen kann. Wie also, fragen wir erstaunt, konnte ein solcher Ungedanke von sich einander verdrängenden Göttern je in eines Menschen Kopf kommen? Selbst der erklärte Atheismus würde uns dann besser erscheinen als solcher Hohn auf das Wesen Gottes; der Pantheismus, selbst in seiner rohesten Gestalt, wäre geradezu erhaben dagegen. Gewiß, so müssen wir auf dem ersten Anblick urtheilen. Zeigt sich aber bei näherer Betrachtung, daß doch nicht so zu urtheilen ist, sondern gerade die Aufeinanderfolge mehrerer Götter der Fortschritt zum Besseren war, so entsteht freilich die schwierige Frage: wie eben das erklärbar sei? Nicht also der simultane Polytheismus, sondern der successive bildet den innersten Kern des Problems.

Sprechen wir dabei nur von drei Göttern, so liegt wirklich die Thatsache vor, daß in allen entwickelten Mythologien auch nur drei Hauptgötter erscheinen. Weil aber diese Götter selbst aus einem Proceß hervorgingen, nahmen sie successive verschiedene Gestalten an, und in einem späteren Momente sich anders darstellend als vordem, bildete jeder

selbst wieder eine Mehrheit von Göttergestalten. Auch erzeugten sich dabei zugleich noch Nebengötter, gewissermaßen als ein Nebenproduct dieses Processes. Das wird man von vornherein denkbar finden, sobald man einmal den Gedanken einer Succession von Göttern erfaßt hat. Solche Succession ist es nun, worauf die eigentliche Theogonie beruht, und wodurch die ganze Mythologie zu einem theogonischen Proceß wird, selbstverständlich als ein Proceß im menschlichen Bewußtsein.

Dieser Proceß ist zunächst nach seiner subjectiven Seite zu erklären, d. h. wie so doch solche Vorstellungen im menschlichen Bewußtsein entstehen konnten. Haben wir aber andererseits erkannt, daß die Götter doch nicht blos Wesen der Vorstellung waren, sondern wirklich etwas Göttliches in sich hatten, so ist die noch tiefere Frage: wie nun so etwas wieder mit unseren Begriffen von Gott vereinbart sein möchte? Diese Frage aber weist uns offenbar über die Mythologie selbst hinaus. Sie muß ihre Lösung anderweitig finden, sie nöthigt uns in die positive Philosophie selbst einzutreten. Denn um da eine Erklärung geben zu können, müssen wir zuvörderst wissen: wie wir uns Gott an und für sich zu denken haben, was eben die höchste Aufgabe aller philosophischen Speculation ist.

Hiermit schließen wir diese hinleitenden Betrachtungen. Schelling selbst hat dabei noch von manchem Anderen gesprochen, dessen für unseren Zweck besser erst im Verlauf der positiven Entwickelung zu gedenken sein wird. Von welcher Bedeutung aber die Erforschung der Mythologie ist, wird durch die vorstehenden Erörterungen genügend klar geworden sein.

Hätte Schelling auch nichts weiter hinterlassen als dieses Meisterstück einer gelehrt-kritischen und zugleich philosophischen Untersuchung, er würde unsterblich sein, denn dadurch ist zuerst das Verständniß der Mythologie eröffnet. Dabei ist diese Abhandlung zugleich in Form und Sprache von höchster Vollendung, was von den übrigen nachgelassenen Werken nicht überall gilt, die doch hin und wieder eine letzte Ueberarbeitung vermissen lassen, wie auch der Autor da hin und wieder selbst noch mit dem Gedanken ringt, und, ganz gegen seine sonstige Art, sich zuweilen steif und schwerfällig zeigt. In jenem Werke aber ist Alles klar und bestimmt, im lebendigsten Flusse fortschreitend. Daß sich darin der Gedanke immer an einem concreten Stoff entwickelt, macht diese Deduction zu dem vergleichsweise am leichtesten verständlichen Theil der positiven Philosophie, zu der sie aber auch nur die Hinleitung bildet. Doch eine Hinleitung, die zugleich das Vorgefühl erwecken wird, daß es

die großen Fragen der Menschheit sind, über welche in der positiven Philosophie ein neues Licht angezündet wird, in welchem diese Fragen dann freilich ganz anders erscheinen, als nach den bisher gangbaren Vorstellungen, die damit zu knabenhaften Einfällen herabsinken. Wer also in diese Philosophie eindringen will, kann gar nichts Besseres thun, als zuvörderst jene Abhandlung dergestalt durchzustudiren, daß ihm alle darin entwickelten Gedanken in Saft und Blut übergehen.*) Schon dadurch wird er sich auf einen neuen Standpunkt gehoben fühlen, wie andererseits den Muth gewinnen, hierauf auch auf noch viel schwierigere Untersuchungen einzugehen, wo ein solcher Lohn in Aussicht steht. Per aspera ad astera.

---

*) Sie bildet die erste Hälfte des 11. Bandes der Gesammtwerke, oder des 1. der zweiten Abtheilung, welche 4 Bände umfaßt, und auch abgesondert zu beziehen ist.

Dritter Abschnitt.

Der vor- und überweltliche Gott.

Als Ausgangspunkt der Mythologie hatten wir einen relativen Monotheismus erkannt. Will sagen: einen Monotheismus, der es nur insofern und so lange war, als sich dem menschlichen Bewußtsein noch kein zweiter und dritter Gott gezeigt hatte, was gleichwohl nach einer inneren Nothwendigkeit geschehen mußte, und so der illusorische Charakter dieses Monotheismus eben dadurch offenbar wurde, daß er hinterher in Polytheismus überging. Worin besteht nun aber der wahre Monotheismus?

Das mag nach der heute herrschenden Denkweise kaum der Frage werth erscheinen, denn denken wir überhaupt an Gott, so versteht es sich für uns ganz von selbst, daß Gott nur Einer sein kann. Sogar der dürftige Begriff eines höchsten Wesens — wie der Deismus zu sagen pflegt — würde dahin führen, da es doch nicht mehrere höchste Wesen geben kann. Läge indessen die Frage wirklich so einfach, so wäre auch gar kein Grund, überhaupt noch von Monotheismus zu sprechen, sondern statt dessen kurzweg nur Theismus zu sagen. Und so ist denn wirklich der Begriff des Monotheismus, welcher ursprünglich als der Grundbegriff des Christenthums gegolten, selbst für die Theologen fast ganz verschwunden. In der Philosophie ist schon seit lange keine Rede mehr davon, indem man da nur noch von Theismus, Pantheismus oder Atheismus spricht, wie wenn Monotheismus überhaupt kein eigenthümlicher Begriff wäre. Was aber wirklich darin liegt, und wie viel darin liegt, hat erst Schelling wieder zum Bewußtsein gebracht.

Es ist ja klar, daß das erste Gebot:

> „Ich bin der Herr dein Gott, du sollst nicht andere Götter haben neben mir,"

seine reale Bedeutung nur durch den Gegensatz zu dem heidnischen Polytheismus erhielt, welcher für unser heutiges Bewußtsein ganz außer Frage steht. Allein in dem Begriff des Monotheismus liegt noch etwas ganz Anderes, als blos das Ausschließen anderer Götter, wonach Gott

so zu sagen nur nach außen hin der Einzige wäre, sondern die Einzigkeit Gottes bezieht sich noch mehr auf sein eigenes inneres Wesen. Und welchen Sinn kann sie da haben?

Sollte sie nichts weiter bedeuten als das todte Eins, so ist jedes Ding, an und für sich selbst betrachtet, ein solches Eins. Es wäre die leerste Gedankenbestimmung und so viel als nichts damit gesagt. Die bedeutungsvolle lebendige Einheit hingegen setzt selbst eine Mehrheit voraus, die sie in sich vereinigt und wodurch sie sich erst als Einheit bewährt. Soll also Monotheismus noch etwas anderes besagen als blos Theismus, so muß Gott in sich selbst eine Mehrheit sein, die gewissermaßen seine Substanz bildet, und nur nach seiner Gottheit (quatenus Deus est) wäre er der Eine, hingegen außer seiner Gottheit gedacht, wäre er Mehrere. „Posita pluralitate asseritur unitas“, sagt Schelling, der zuweilen sich lateinisch auszudrücken liebt, wo dadurch größere Bestimmtheit oder Kürze erreicht wird. Ist es doch der dreieinige Gott, welcher die Kernlehre des Christenthums bildet, und — um das hier vorweg zu bemerken, obgleich wir von der christlichen Dreieinigkeit noch weit entfernt sind, — so ist es eben dies Mysterium, in welchem zugleich auch der Schlüssel zum Verständniß des mythologischen Processes zu suchen ist. Denn soviel ist jedenfalls einleuchtend, daß mit dem dreieinigen Gott zugleich die Einheit und die Mehrheit gesetzt ist, und damit auch ein Unterschied von Gott als solchem und Gott blos nach seiner Substanz gedacht. Ein Unterschied, der auch in der Sprache des neuen Testaments dadurch zum Ausdruck kommt, daß im ersteren Falle ὁ ϑεος steht, im anderen nur ϑεος. Desgleichen spricht das alte Testament von den Elohim und von Jehovah, und nur als Jehovah ist Gott der Gott als solcher, nicht als Elohim.

Ist demnach der wahre lebendige Gott der dreieinige Gott, so sind die Mächte, die so zu sagen die Substanz Gottes constituiren, auch selbst nur in dieser Einheit wahrhaft göttlich. Träten sie hingegen aus dieser Einheit heraus, so würden sie zwar nicht rundweg aufhören etwas Göttliches zu sein, aber sie würden nicht mehr die wahre Gottheit constituiren. Und nun haben wir uns ja früher schon überzeugt, daß es sich mit den Göttern der Heiden gerade so verhalten haben muß, daß allerdings etwas Göttliches in ihnen lag und wirkte, nur daß es nicht die Mächte des wahren Gottes waren.

---

1. Vorbemerkungen über die Erkennbarkeit Gottes.

Dies nun, was hier zuvörderst blos behauptet wird, auch begreiflich zu machen, ist jetzt die Aufgabe. Um deswillen aber werden wir nicht umhin können, uns in das Wesen Gottes zu versenken, worin doch allein die Möglichkeit begründet sein muß, daß die göttlichen Mächte im Bewußtsein der Menschen aus der Einheit, wonach sie allein wahrhaft göttlich sind, heraustreten und so für das Bewußtsein zu Göttern werden konnten. Diese Möglichkeit unbegriffen, bliebe andrerseits auch die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung unbegriffen, da wir schon früher gesehen, wie untrennbar beides zusammenhängt. Denn wozu bedurfte es überhaupt einer Offenbarung, hätten die Menschen von Anfang an den wahren Gott gekannt?

Wohl mag es Vielen als ein überkühnes, die menschliche Erkenntnißkraft übersteigendes Wagniß erscheinen, in die Geheimnisse des göttlichen Wesens eindringen zu wollen, wer aber so urtheilt, der müßte folgerichtig behaupten, daß auf dem ganzen religiösen Gebiete keine denkende Erkenntniß möglich sei. Oder was bliebe mir da noch zu verstehen, wenn ich nicht vor Allem einen Begriff davon erlangen könnte: wie ich mir Gott selbst zu denken habe? Möchte man dagegen einwenden: das religiöse Gebiet sei eben kein Gebiet des Wissens sondern des Glaubens, so bestreiten wir selbst nicht, daß allerdings vorweg Glaube dazu gehört, der sich Niemandem eindemonstriren läßt, da er etwas so Freies ist, daß er selbst den logischen Zwang ausschließt. Nicht zwar, weil der Glaube an und für sich unlogisch wäre, sondern weil er über das blos Logische hinausgeht. Den Glauben also in allen Ehren, aber das heißt ihn eben ehren, daß man sich den Inhalt seines Glaubens begreiflich zu machen sucht, so schwierig auch die Aufgabe wäre.

Freilich wird dies nicht Jedermanns Sache sein, sondern für alle Diejenigen, die sich noch im unbefangenen reflexionslosen Glauben befinden, wird dazu gar kein Bedürfniß vorliegen. Für diese ist überhaupt die Philosophie nicht bestimmt, die sich nur an solche wendet, die mehr oder weniger vom Zweifel ergriffen sind. In solcher Lage befinden sich aber heut zu Tage alle Diejenigen, welche die Ideen der sogenannten modernen Cultur in sich aufgenommen haben, da diese Ideen den überlieferten religiösen Vorstellungen allermeist schnurstraks zu widersprechen scheinen, und zum Theil auch wirklich ganz unvereinbar damit sind. Alle Diejenigen also, die schon lange nicht recht mehr wissen, was sie von dem Einen oder von dem Anderen halten sollen, und denen doch

der innere Widerspruch auf die Dauer unleidlich wird, — die mögen sich an die Philosophie wenden, damit sie ihnen aus dem Dilemma heraushelfe. So gewiß es aber die allerhöchsten Angelegenheiten des menschlichen Geistes sind, worum es sich hier handelt, so wird auch nur eine Philosophie helfen können, die in die allertiefsten Tiefen einzudringen strebt, und sich davon nicht durch die Behauptung abschrecken läßt, daß diese Dinge von vornherein über die menschliche Fassungskraft hinausgingen. Wie weit das menschliche Denken reicht, kann sich nur durch den thatsächlichen Versuch zeigen. Man kann seine Grenzen nicht a priori bestimmen, es wäre ein innerer Widerspruch, denn wer sie bestimmen zu können glaubte, müßte doch selbst schon über diese Grenzen hinaus geblickt haben, weil die Grenze eben nur Grenze ist zwischen einem Diesseits und einem Jenseits. Das ist klar. Darum zuvörderst Muth gefaßt, denn hier gilt recht eigentlich das „sapere aude!“ Doch nicht blos Muth gehört dazu, sondern es gehört auch die Sehnsucht dazu, etwas von Gott und göttlichen Dingen begreifen zu wollen. Wem nichts daran gelegen ist, wie viel oder wenig Grund seine Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen haben möchten, so lange er sich nur in seinen bürgerlichen Geschäften zurecht zu finden weiß, — für einen solchen ist wiederum die Philosophie nicht bestimmt, die schon nach ihrem Namen die Liebe zur Weisheit voraussetzt. Was wäre aber Weisheit, wenn sie gerade das am meisten Erkennenswerthe bei Seite ließe? Und das am meisten Erkennenswerthe ist doch ohne Zweifel das Göttliche. Auch ist es das nicht blos um seiner selbst willen, sondern weil es zugleich die letzte Grundlage für die Erkenntniß der weltlichen Dinge bildet, die ihrer Existenz nach doch nur von Gott herrühren können, so daß selbst für die Welterkenntniß kein sicherer Boden zu finden ist, außer wir müssen über die Welt hinausgehen bis zu Gott. Wie also die Schrift sagt: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang“, so wird ja wohl der Fortschritt der Weisheit in der Erkenntniß des Herrn bestehen.

Wäre von Gott und göttlichen Dingen überall nichts zu erkennen, — was bedeutete dann selbst die Offenbarung? Sie muß uns wohl etwas gelehrt haben. Daß aber zugleich gesagt ist: „Unser Wissen bleibt Stückwerk“, widerspricht dem keineswegs, so gewiß als die Offenbarung selbst sich nicht dafür ausgiebt, alle Geheimnisse offenbar gemacht zu haben, sondern sie selbst läßt Geheimnisse bestehen, welche Geheimnisse bleiben werden und sollen bis ans Ende der Tage. Wie würde also der Philosoph, selbst wenn er den ganzen Inhalt der Offenbarung in sich aufgenommen, sich jemals einbilden dürfen, das Geheimniß des gött-

lichen Lebens bis in seine letzten Tiefen ergründet zu haben. Nein, so ist es nicht gemeint, sondern wenn wir da hinein schauen, so ist es doch immer nur wie in einen unermeßlichen Abgrund. Insofern hat es mit den Schranken menschlicher Erkenntniß seine volle Richtigkeit. Aber es ist doch schon etwas, und gewiß ein Großes, wenn wir eine Anleitung dazu erhalten, in diesen Abgrund überhaupt hineinschauen zu können, was bekanntlich die kantische Philosophie ganz ausschloß. Haben wir dann hineingeschaut, so wird uns damit zugleich ein Licht aufgehen über das Wesen der Welt, die doch selbst aus diesem Abgrund hervorgegangen sein muß. Ein Licht, in welchem freilich diese Welt viel anders erscheinen wird, als sie Denjenigen erscheint, welche nie über die Welt hinausblickten, sondern die Welt aus der Welt selbst erklären zu können vermeinen, obgleich sie nicht einmal zu sagen vermögen, was doch Kraft und Stoff an und für sich selbst sei, wovor, als vor einem Letzten, sie wie die Ochsen am Berge stehen.

---

2. Uebergang zur Gottesidee.

Anders nun, als in dem Sinne eines Strebens nach möglichster Erkenntniß, hat es Schelling mit seiner Gotteslehre, worum es sich hier zunächst handelt, selbst nicht gemeint. Hat er gewiß das Wesen Gottes tiefer erfaßt, als je ein Philosoph vor ihm, so hat er um deswillen auch das Gefühl, damit vor einer unergründlichen Tiefe zu stehen. So wenig vermeint er Alles erkannt zu haben, daß vielmehr nach seiner ausdrücklichen Erklärung eben dies zu dem wesentlichen Charakter der positiven Philosophie gehört, niemals als ein für immer fertiges System auftreten zu können. Im auffallendsten Unterschiede von Hegel, der, auf den schulmäßigen und schulmeisterlichen Abschluß seines Systemes pochend, sich eines Wissens rühmte, für welches überhaupt nichts Unerforschliches mehr wäre. Nicht sowohl ein Philosoph als ein vollendeter Sophos wäre er folglich gewesen, indessen gerade diese Einbildung ihn zum Sophisten machte.

Auch hat dann jenes Wesen der positiven Philosophie, als eines nicht abgeschlossenen, sondern im stetigen Weiterstreben begriffenen Wissens, sich in Schelling's eigner Entwickelung bewährt. Und zwar am meisten gerade in dem, was den speculativen Kern seiner Gotteslehre bildet, d. h. die Lehre von den drei Mächten des göttlichen Wesens, wovon Rudimente sich deutlich schon in den ersten Anfängen seines Philosophirens nachweisen lassen. Später zu der eigentlichen positiven Philosophie

gelangt, hat er diese Lehre immer von neuem zu entwickeln versucht, zwar in den Hauptresultaten übereinstimmend, aber doch in erheblich verschiedenen Wendungen. Zum ersten Male geschah dies in der Fragment gebliebenen Schrift „Die Weltalter“, die, von 1815 datirend, noch am meisten sich an die früher besprochene Schrift über die Freiheit anschließt. In diesen Weltaltern stellt sich die positive Philosophie gewissermaßen nur erst als Embryo dar, noch an die Nabelschnur theosophischer und naturphilosophischer Ansichten gebunden. Trotz einer Fülle tiefer und schöner Gedanken, wie trotz ihrer sprachlichen Reize, ist darum diese Schrift doch die bei weitem unvollkommenste seiner späteren Arbeiten. Die Aufgabe überwältigte ihn noch, er kam darin noch zu keinem festen Gedankengang. Dennoch aber waren damit die ersten Anfänge der Philosophie der Offenbarung gewonnen, wie in der fast gleichzeitigen Abhandlung „Ueber die Gottheiten von Samothrake“ die ersten Anfänge der Philosophie der Mythologie vorliegen. Als er dann dahin gelangt war, die positive Philosophie als ein Ganzes zu entwickeln, hat er jene Lehre von den Mächten des göttlichen Wesens — die Potenzenlehre — noch mehrere Male von neuem in Angriff genommen. Noch in seinem letzten Lebensjahre unternahm er eine neue Entwickelung derselben, in die er zugleich die metaphysischen Grundgedanken früherer Philosophen hineinwob, so daß man dadurch in die innersten Geheimnisse der Speculation eingeführt wird, indem sich eine Verkettung der Gedanken zeigt, von Pythagoras bis Kant. Es ist dies so zu sagen die esoterische Geschichte der Philosophie, in Vergleich wozu, was sonst als Geschichte der Philosophie gilt, dann eben nur als die exoterische Geschichte erscheint.

Ueber diese Arbeit ist er dann im achtzigsten Lebensjahre dahin gestorben, ehe er derselben noch die letzte Vollendung geben konnte. Nirgends aber zeigen sich darin Spuren von Altersschwäche. Im Gegentheil, je mehr sein Denken sich vertieft, spricht er bestimmter als je zuvor, und sogar im Ausdruck oft mit einer jugendlichen Lebhaftigkeit. Seine Entwickelung war noch immer im Fortschreiten gewesen, denn indem er mit den zunehmenden Jahren all sein Denken nur um so mehr auf das Ueberirdische richtete, gewann sein Geist dadurch die Spannkraft, daß ihm die natürlichen Wirkungen des Alters nichts anhaben konnten. Auch darin wäre er, wie in manchem Anderen, dem Plato vergleichbar, welcher, nachdem er das 81. Jahr vollendet, schreibend vom Tode überrascht wurde, oder nach anderen Nachrichten bei einem Hochzeitsfest und im 84. Jahre.

Man verzeihe diese Vorbemerkungen, welche immerhin dazu dienen dürften, dem geneigten Leser ein Vorgefühl davon zu geben, von welcher

entscheidenden Wichtigkeit die Ideenentwickelung sein möchte, an welche wir demnächst heranzutreten haben. Als der speculative Kern der ganzen positiven Philosophie, wird sie dann freilich auch das am allerschwersten zu Verstehende sein. Schelling selbst sagt, daß die dahin gehörigen Erörterungen, nach ihrer letzten Tiefe, nur für Wenige faßlich sein könnten. Allein sie ganz bei Seite zu lassen, ist doch wiederum unmöglich, weil das Verständniß des ganzen Systems davon abhängt, wozu die Potenzenlehre den Schlüssel bildet. So können wir nicht umhin, die Hauptpunkte dieser Lehre darzulegen, wenn wir gleich die Sache nicht ganz in derselben Weise behandeln werden, als sie Schelling behandelt. Denn so ist sie nur für die Eingeweihten und erscheint als eine esoterische Lehre, während wir hingegen darauf ausgehen, dieses Esoterische so weit als möglich exoterisch zu machen.

Darum werden wir principaliter von dem Standpunkt des reflectirenden Bewußtseins ausgehen müssen, den wir allein als den allgemeinen voraussetzen dürfen, um uns erst durch die Reflexion selbst zu speculativen Begriffen hinleiten zu lassen. Gleichwohl wird manches, was dabei zu sagen ist, noch immer schwer verständlich erscheinen. Allein der Leser wird es mit dem Vertrauen aufnehmen müssen, daß, was ihm zunächst dunkel bleiben oder sogar als bedeutungslos vorkommen möchte, durch den Fortgang der Entwickelung faßlicher werden, und hinterher sich als so folgenreich erweisen wird, daß er sich am Ende selbst überrascht davon fühlen dürfte, welch ein Licht ihm dadurch aufgegangen ist.

---

3. Fortsetzung.

Mag man jetzt die Sache zunächst so auffassen, als werde hier nur eine Hypothese aufgestellt. Aehnlich wie der Naturforscher Hypothesen macht, die an und für sich nicht erweislich sind, sondern sich nur durch den Erfolg bewähren, indem dadurch erklärlich wird, was bis dahin unerklärlich blieb. Nun aber wird doch die Hypothese immer im Verhältniß zu der Größe des dadurch zu Erklärenden stehen müssen, wie z. B. die kopernikanische Hypothese, von woher die neuere Astronomie datirt, gewiß eine viel kühnere und großartigere Conception erforderte, als etwa die Hypothese des Luftdrucks. Von welcher Weite und Tiefe wird folglich eine Hypothese sein müssen, wobei es sich nicht blos um die Erklärung des ganzen natürlichen Universums handelt, sondern zugleich um die ganze Menschengeschichte, und insbesondere — als den tiefsten Kern derselben - um den ganzen religiösen Proceß, wovon

unstreitig alle menschliche Entwickelung ausgegangen ist! Wie nun mit der Religion ein Verhältniß des Menschen und der Welt zu Gott gesetzt ist, so wird die Aufgabe sein, die innere Möglichkeit von alle dem als in dem Wesen Gottes liegend darzustellen. Eine göttliche Hypothese werden wir also machen müssen, d. h. uns das Wesen und Wirken Gottes derart construiren, daß dadurch ersichtlich wird, wie es infolge dessen zur Welt und zur Menschengeschichte, wie insbesondere zu dem religiösen Proceß kommen konnte. Und zeigt sich dann hinterher, daß dadurch wirklich erklärlich wird, was bisher unerklärlich geblieben, so wird diese göttliche Hypothese wenigstens eben so gut sein, als etwa die kopernikanische Hypothese oder die Luftdruckshypothese.

Um uns aber das göttliche Wesen zu construiren, werden wir nicht anders als schrittweise verfahren können, indem wir gewissermaßen das göttliche Wesen in seine Elemente zerlegen, um dann so zu sagen Gott selbst vor unseren Augen entstehen zu lassen. Man erschrecke davor nicht, wie wenn das wohl gar ein frevelhaftes Unternehmen wäre, — es geht einmal nicht anders. Auch thun sogar die Theologen ganz dasselbe, wenn sie von den Eigenschaften Gottes sprechen, und diese jede einzeln für sich betrachten. Offenbar liegt darin eine Analyse des göttlichen Wesens, denn der wahre und wirkliche Gott ist doch nur der, der alle diese Eigenschaften nicht erst eine nach der andern empfängt, sondern sie alle zumal besitzt und von Ewigkeit her besaß. Allein in solcher Weise können wir sie nicht denkend betrachten, weil wir nicht im Schauen leben, sondern all unser Erkennen ein vermitteltes ist, welches von einem zum anderen geht, so daß sich auch darin bestätigt: „All unser Wissen bleibt Stückwerk", indem wir sogar von Gott, welcher die Vollendung selbst ist, doch nur bruchstückweise zu reden vermögen. Lassen wir also gewissermaßen Gott aus den Elementen seines Wesens entstehen, so ist nicht entfernt die Meinung, daß Er wirklich erst daraus, als aus seiner Grundlage, hervorginge. Sondern, wie wir schon früher gesagt: das ist eben das Ueberschwängliche Gottes, daß seine Existenz ihrer eigenen Möglichkeit zuvorkommt, während alles Andere, was nicht Gott ist, zuvörderst erst möglich sein mußte, ehe es zur Existenz gelangen konnte, und eben dadurch zur Existenz gelangt, daß es aus seinen Elementen, als aus seiner bloßen Möglichkeit, hervorgeht. Aber dieses Ueberschwängliche, rein als solches, ist nur für die in Gott versunkene Andacht, es läßt sich wissenschaftlich nichts daraus ableiten.

Nun aber scheint es, — was hülfen dann alle unsere Constructionen, wenn wir doch zugleich selbst sagen müßten, daß Gott wirklich nicht so entstehe, als wir ihn entstehen lassen? Wären also unsere Constructionen

dem Wesen Gottes nicht entsprechend, so wäre auch alle das, was wir hinterher daraus ableiten, nicht aus dem Wesen Gottes abgeleitet, worauf doch alles ankam. Allein das Nichtentsprechende betrifft hier nur die Form der Darstellung, nicht den Inhalt. Vielmehr müssen wir behaupten, daß allerdings in Gott selbst ein Entstehen stattfindet, nur kein Entstehen aus irgend etwas außer Gott, und kein zeitliches Entstehen, sondern ein Entstehen aus ihm selbst und in ewiger Weise. Ein solches muß schlechterdings gedacht werden, sonst wäre in Gott keine Bewegung, kein Leben. Er wäre nichts weiter als das todte Eine und ewig sich selbst Gleiche, wobei unbegreiflich bliebe, wie jemals daraus eine Welt entspringen sollte. Der christliche Gott insbesondere ist im eminenten Sinne der lebendige Gott, und wird folglich voll innerer Bewegung sein müssen. Keine Bewegung aber ohne Anfang, Mitte und Ende. Und wenn nun Gott die Vollkommenheit selbst ist, — gehört nicht gerade zur Vollkommenheit das zu seinem Ende Gekommensein? Wie wir ja auch das Vollkommene zugleich als das Vollendete bezeichnen. Nicht also das gehört zur Vollkommenheit Gottes, daß sein Wesen weder Anfang noch Ende kennt, sondern daß sein Anfang selbst keinen Anfang hat, wie sein Ende kein Ende, — das ist es, worin seine Ewigkeit besteht. Anfangend zu sein, hat er diesen Anfang seines Seins auch schon zur Vergangenheit gemacht, — denn seine Existenz kommt ihrer eigenen Möglichkeit zuvor, — und zu seinem Ende gelangend, wird ihm das Ende wieder zum Anfang.

Erst das allein führt zu einem positiven Begriff der Ewigkeit, daß sie ewig in sich selbst anfängt und in sich selbst endet, während die gewöhnliche Erklärung, als einer Zeit ohne Anfang und ohne Ende, nur eine unendliche Leerheit ergäbe, worin entfernt nicht das Ueberschwängliche liegen könnte, mit der uns doch die Vorstellung der Ewigkeit erfüllt. Wäre die Ewigkeit wirklich nichts weiter als die anfangs- und endlose Zeit, so wäre ja wohl ihr allein entsprechendes Symbol die gerade Linie, welche offenbar kein Princip des Endes noch des Anfangs in sich hat, sondern nach beiden Seiten in's Grenzenlose hinweist. Statt dessen aber ist es vielmehr die Kreislinie, welche allgemein als Symbol der Ewigkeit gilt. Und das ist sie eben deshalb, weil sie nicht nur das in sich selbst Gleiche, sondern zugleich das in sich selbst Beschlossene ist, in jedem Punkte zugleich Anfang und Ende, so daß der Anfang nicht anfängt, wie das Ende nicht endet.

Und fragen wir weiter: wie wäre doch Bewegung in dem göttlichen Wesen zu denken, wenn es nicht in sich selbst Unterschiede enthielte? In der reinen Einheit liegt kein Princip der Bewegung. So haben

wir denn auch schon früher (in der Schrift über die Freiheit) den Unterschied in Gott erkannt, wonach Er existirt und zugleich den Grund seiner Existenz als seine ewige Natur in sich hat. Und aus diesem Grunde, der in Gott ist, ohne doch Gott selbst zu sein, erklärte sich uns damals die Schöpfung nebst Allem, was außer Gott ist. Wie aber dieser Grund wesentlich als der dunkle Grund bestimmt war, so konnte auch Schelling von der daraus entspringenden Entwickelung selbst nur in einer halbvisionären Weise sprechen. Er besaß darin noch kein Mittel zu bestimmten Erklärungen über Ursprung und Wesen der Welt, wie insbesondere auch der Thatsachen, die in der Mythologie und in der Offenbarung vorliegen. Um ihm die Mittel dazu zu bieten, dazu mußte dieser dunkle Grund, der ihm die Mutter aller Dinge war, sich selbst erst expliciren, es mußte Licht hineinkommen. Oder mit anderen Worten gesagt: die Substanz dieses dunklen Grundes wurde gewissermaßen einer Analyse unterworfen, und so die Elemente des Seins daraus extrahirt. Erst dadurch kam in Schelling's Denken die Klarheit und Bestimmtheit, daß sich nun jene in Rede stehende göttliche Hypothese entwerfen ließ, woraus sich uns dann alles Andere erklären soll, was außer Gott ist.

---

4. Das Sein und das Ueberseiende.

Doch ehe wir diese Hypothese entwickeln, müssen wir zuvor noch einem Einwand entgegentreten, der sonst möglicherweise unserer ganzen Deduction den Boden entziehen könnte. Man werde darüber nur nicht ungeduldig, daß wir uns noch immer in bloßen Vorbemerkungen ergehen, anstatt flugs mit der Sache selbst herauszurücken. Wir thun das mit gutem Bedacht. Möchte es doch selbst, wo es sich um viel geringere Dinge handelte, kaum gerathen sein — wie man zu sagen pflegt —, so mit der Thür i'ns Haus zu fallen, geschweige denn, wo es sich um eine Theorie handelt, welche zu begründen und klar zu stellen, selbst einem Schelling erst durch die Geistesarbeit eines Menschenalters gelang. Dabei muß wohl gar vieles zu bedenken sein.

Der vorgedachte mögliche Einwand aber möchte in der That niederschlagend erscheinen. Denn offenbar könnte man ja sagen: die in Aussicht gestellte Hypothese wäre von vornherein hinfällig, weil sie selbst schon auf einer petitio principii beruhe: nämlich daß es überhaupt einen Gott gäbe. Existirt kein Gott, so ist es auch nichts mit der göttlichen Hypothese. Das ist unbestreitbar. Wir dürfen aber diesen möglichen Einwand um so weniger ignoriren, als es zur Zeit doch wirklich

so steht, daß eben die Leugnung Gottes zur herrschenden Denkweise gehört. Denn zwar, die sich ausdrücklich und rundweg vom Gottesglauben losgesagt, deren sind vergleichsweise noch immer Wenige, implicite aber ist die ganze moderne Bildung von der Gottesleugnung durchdrungen, so gewiß als, was dabei noch als Gott gilt, nur noch das Schattenbild des lebendigen Gottes ist, wenn nicht geradezu eine Satyre auf seinen heiligen Namen, wie z. B. der hegelsche absolute Geist, der erst durch die Philosophie zu seiner eigenen Vollendung kommt. Allbekannt ist es, wie insbesondere die exacten Wissenschaften es sich geradezu zur Ehrensache machen, des lieben Gottes nicht weiter mehr zu bedürfen. Die Rechts- und Staatswissenschaft ferner, wie desgleichen die Geschichts- und Sprachwissenschaft, gerathen mehr und mehr auf denselben Weg. So nun aus der Natur wie aus der Menschenwelt hinausgewiesen, wo Er nichts mehr zu schaffen noch zu sagen haben soll, mag der liebe Gott wohl noch immer jenseits der Wolken thronen, aber ein solcher Gott, der nichts mehr zu schaffen noch zu sagen hat, der ist eben nicht Gott. Darauf also ist jetzt wirklich der Zug der herrschenden Denkweise gerichtet: Gott wenigstens aus dem wissenschaftlichen Denken überhaupt zu eliminiren. Und wenn dem nun so ist, so wird auch uns nichts anderes übrig bleiben, als diese Denkweise vorläufig zu acceptiren. Daher werden wir am Ende am besten thun, gerade von dem Atheismus selbst auszugehen, und zuvörderst zu sehen, ob und wie wir darüber hinauskommen können, damit dann unsere Hypothese selbst erst Boden gewinne.

Gut denn, es giebt keinen Gott mehr, aber was giebt es dann überhaupt noch? Oder genauer gesagt: was ist dann noch das wahrhaft Seiende? Die Welt, wie sie vor unseren Augen liegt, bietet uns nur einen ununterbrochenen Wechsel von Formen und Gestalten, und so müssen wir wohl irgend etwas annehmen, was in diesem Wechsel das Beharrende ist, was allen Dingen zum Grunde liegt und ihre eigentliche Substanz bildet, d. i. quod substat, und was also, als die Substanz der Welt, schon nicht mehr die unmittelbar erscheinende Welt selbst ist. Noch sonderbarer ferner, als mit der äußeren Welt, steht es mit dem Bewußtsein, oder dem menschlichen Ich. Das gerade versuchte zwar der kühne Fichte zu dem zu machen, quod substat, und damit zur Schöpferquelle alles anderen Daseins, allein er selbst erkannte hinterher die Unmöglichkeit damit auszukommen, wie wir seines Ortes gesehen. Auch liegt es wohl schon in dem Namen des Bewußtseins, als eines sich wissenden Seins, und so zu sagen eines aus Wissen und Sein zusammengesetzten Wesens, daß es selbst nicht das Ursprüngliche sein kann, sondern selbst schon eine Voraussetzung in einem Sein hat. Gegenüber

den endlichen und veränderlichen Dingen, als dem blos relativen Sein, werden wir also schlechterdings ein absolutes Sein annehmen müssen. Ein Sein, welches ist, weil es ist, da es kein prius haben kann, aus welchem es selbst hervorginge. Noch auch ein prius für unser Denken, sondern selbst allem Denken und aller Vernunft vorausgehend, — das unvordenkliche Sein, wie Schelling gern sagt. Kurz, irgend ein Absolutes müssen wir annehmen. Darin stimmen zuletzt alle philosophischen Systeme überein, indeß der Unterschied dann nur darin besteht: als was sie das Absolute bestimmen, oder in wie fern es ihnen als erkennbar gilt, indem bekanntlich Kant eine positive Erkennbarkeit des Absoluten leugnete. Auch ist die Vorstellung eines Absoluten wohl schon dem allgemeinen Bewußtsein geläufig geworden, nachdem die deutsche Philosophie seit zwei Menschenaltern so viel davon gesprochen.

Ein solches absolutes Sein nun ist freilich noch lange nicht Gott. Umgekehrt aber dürfen wir behaupten, wenn ein Gott ist, so wird Er jedenfalls das absolute Sein sein müssen, d. h. es wird zu seinem Wesen gehören, daß Er für alles Andere, was nicht Gott ist, das absolute prius bildet, so daß, was in allen Dingen das wahrhaft Seiende ist, auch selbst irgendwie göttlich sein muß; ungöttlich nur, was das Bedingte, Veränderliche und Vergängliche an ihnen ist.

Immerhin mag dieser Gedanken Manchem pantheistisch klingen, wer sich aber darüber ereifern wollte, als wäre damit das göttliche Wesen herabgesetzt, den bitten wir uns doch zu sagen: wie er sich denn sonst die göttliche Allgegenwart und Allmacht begreiflich machen will. Soll etwa Gott überall als Beobachter dastehen, oder alle Dinge an unsichtbaren Fäden halten, um sie nach seinem Willen zu regieren? Nein, Gott ist allgegenwärtig, weil er wirklich in allen Dingen ist, nur freilich nicht nach seinem göttlichen Selbst, quatenus Deus est. Wie das zu denken sei, bleibt hier vorläufig außer Frage, aber irgendwie muß Er darin sein. Und weil Er darin ist, ist Er auch aller Dinge mächtig. Und ferner noch, was hieße es wohl, wenn doch nach biblischer Anschauung in der ganzen Natur ein Abglanz göttlicher Herrlichkeit zu erblicken ist? Oder was ist Abglanz als eine Transmutation des Glanzes? Sagt weiter der Apostel: „In Gott leben, weben und sind wir", und lebt also in gewisser Weise der Mensch in Gott, so lebt wieder in dem Menschen in gewisser Weise die ganze Natur, und folglich lebt sie dann implicite zugleich in Gott. Und so wird umgekehrt auch Gott implicite in der Natur sein. Nein, die Bibel lehrt kein so äußerliches Verhältniß Gottes zur Natur, wie theologischer Mißverstand behaupten will, und wogegen die christliche Mystik, noch mehr die

Theosophie, von jeher protestirt hat. Und enthält die Mystik und Theosophie nicht wirklich tiefe Wahrheiten? Das Unzulängliche ist nur, daß sich dabei das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen wie der Natur verdunkelt. Denn zur Wahrheit gehört beides, d. h. daß Gott wirklich das absolute Sein und damit das All=Eine ist, aber noch vielmehr **der** All=Eine. Und als **der** All=Eine, d. h. nach seinem göttlichen Selbst, ist Er von dem All absolut verschieden, der absolut supermundane Gott. Auch wäre ja sonst kein göttliches Selbstbewußtsein zu denken, wenn nicht in Gott ein Princip wäre, welches bloßes Sein aber kein Wissen ist, und im Unterschiede von welchem eben Er sich selbst weiß, als der Er ist?

Das Sein, nun als das All=Eine, scheint zwar ein gar einfacher, ja dürftiger Gedanke zu sein, wie viel aber für Denjenigen, der sich darin versenkt, wirklich darin liegt, darüber brauchen wir nur Goethe zu hören, dessen Weltansicht unverkennbar zum Pantheismus neigte:

„Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!
Das Ewige regt sich fort in allem,
Am Sein erhalte dich beglückt!
Das Sein ist ewig, denn Gesetze
Bewahren die lebendigen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt."

Und so gehört auch dies goethesche Wort hierher:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innren zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt."

Aber auch Schelling sagt von seinem Standpunkte aus:

„Daß bei Gott allein das Sein und daher alles Sein nur das Sein Gottes ist, diesen Gedanken läßt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Es ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen. Selbst die starre leblose Philosophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher auf die Gemüther, und zwar nicht auf die seichtesten, sondern gerade auf die religiösen, ausgeübt hat, — diese Gewalt verdankt sie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein sich noch findet."

Das unverständige Geschrei aber gegen Alles, was irgendwie pantheistisch zu klingen scheint, fährt er dann fort, entspringe wohl nur aus dem Gefühl des Unvermögens, den Pantheismus überwinden zu können. Denn wirklich überwunden wird er gewiß nicht dadurch, daß man ihn von vornherein bei Seite zu schieben sucht, — er ist die allerälteste Philosophie

gewesen, und in verschiedenen Gestalten immer wieder aufgetaucht, so daß er wohl auf einer inneren Nothwendigkeit des Denkens beruhen muß, — sondern nur dadurch wird er wirklich zu überwinden sein, daß man ihn zuvörderst in sich aufnimmt, um ihn von innen heraus zu etwas Höherem zu entwickeln. Und erst dadurch gelangt man im vollen Sinne des Wortes zum Monotheismus, daß man über dem Pantheismus wie über dem Theismus — der, weil er den Pantheismus nur als Gegensatz kennt, eben deswegen substanzlos bleibt, — das höhere Dritte erfaßt.

Hiernach zum Pantheismus zurückkehrend, werden wir die Unzulänglichkeit desselben am besten erkennen, wenn wir uns an Spinoza halten, als Denjenigen, der ihm in neuerer Zeit den rückhaltlosesten Ausdruck gegeben, und dafür allgemein bekannt ist. Sehen wir also, wie weit er kommt.

Das absolute Sein, oder die absolute Substanz, von welcher er ausgeht, und welche sein Gott ist, heißt eben deshalb Substanz, weil sie dem endlichen bedingten Sein zu Grunde liegt, quia substat. Allein wie entspringt nun aus dem absoluten Sein das bedingte und relative Sein? Das ist dann die schwierige Frage, und das eben kann Spinoza wirklich nicht begreiflich machen. Sagt er: es geschehe nach derselben Nothwendigkeit, wie aus der Idee des Dreiecks alle die Eigenschaften folgen, welche die Geometrie an dem Dreieck nachweist, so ist dies nicht nur eine bloße Behauptung, sondern die Behauptung selbst widerspricht dem Sinn der Aufgabe, nämlich das bedingte, endliche und veränderliche Sein zu erklären. Denn was aus der Idee des Dreiecks folgt, das folgt selbst ewig daraus, und bleibt immer ein und dasselbe. Auch haben wir gelegentlich schon weiter zuvor gesehen, wie zwischen der Idee des Dreiecks und seinen Eigenschaften ein blos logischer Zusammenhang stattfindet und von einem wirklichen Hervorgehen da überhaupt keine Rede sein kann. So ist mit jener Behauptung nicht nur das endliche und bedingte Sein nicht erklärt, sondern Alles, was irgendwie ist, müßte dann selbst ewig und unveränderlich sein.

Mit einem bloßen absoluten Sein ist folglich schlechterdings nicht auszukommen, weil dabei, kurz gesagt, die Endlichkeit unerklärbar bleibt. Denn zu erklären ist die Endlichkeit der Dinge nur dadurch, daß sie so zu sagen aus dem absoluten Sein herausgetreten oder gesetzt wären. Allein wodurch könnte das geschehen? Es scheint wohl, daß dazu noch etwas **über** dem Sein gehört, welches die Macht über dasselbe ist. Und solche Macht über das Sein, kann doch nicht selbst erst aus dem Sein entspringen. Sie wird vielmehr dem Sein selbst vorausgehen müssen,

als das, was eben so **vor** als **über** dem Sein ist. Kurz gesagt: das **Ueberseiende** gehört dazu.

---

5. Allgemeine Bemerkungen über Transscendenz.

Halten wir hier einen Augenblick an, um zunächst über diesen, muthmaßlich Vielen neu und sonderbar klingenden, Ausdruck des „Ueberseienden" einiges zu bemerken, was zugleich von allgemeinem Interesse sein dürfte. Denn dieses „über" in dem Ueberseienden ist nun überhaupt der einfachste Ausdruck davon, daß wir uns von der Immanenz zur Transscendenz hingetrieben sehen. Zu einem absoluten Jenseits, von welchem wir gar nicht anders sprechen können, als indem wir die Begriffe, die uns aus der Weltbetrachtung entsprungen sind, so zu sagen selbst transscendiren lassen. Denn eben weil die Welt nicht aus sich selbst zu erklären ist, so ruft sie jeder auf die Welt gerichteten Forschung doch zuletzt noch ein „plus ultra!" zu, und das „non plus ultra" ist erst Gott. Als solches aber ist Gott dann nicht blos das höchste Wesen, wie man so oft sagen hört, sondern er ist das Ueberwesen. Und wie er überwesentlich (superessentialis) ist, so ist er auch übersubstanziell (supersubstantialis) und nicht blos der schlechthin Existirende, sondern als existirend zugleich superexistens. Ebenso, wenn wir von Gottes Persönlichkeit sprechen, so kann er doch nicht blos persönlich sein, sondern er muß zugleich überpersönlich sein, — wie wäre er sonst der dreieinige Gott? Einen ähnlichen Sinn hat es, daß man nicht sowohl von Gottes Macht als vielmehr von seiner Allmacht spricht, worunter doch nicht blos die Summe aller Macht zu verstehen ist, sondern zugleich die Quelle aller Macht, die somit wohl selbst noch etwas mehr sein muß als bloße Macht, so daß wir auch hier wieder zu jenem „über" kommen. Und dasselbe gilt von den anderen Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben.

Ohne Zweifel liegt in solchem Hinaustreiben der Begriffe über ihre empirische Bedeutung eine große Schwierigkeit. Man könnte sogar auf die Meinung gerathen, als höre damit alle denkende Erkenntniß auf und bliebe nur noch ein Spiel mit Worten übrig. Wer aber wirklich so meinen sollte, den verweisen wir auf das Beispiel der Mathematik, welche doch allgemein als eine reine Vernunftwissenschaft, und überhaupt als die allersicherste gar keinen Zweifel gestattende Wissenschaft angesehen wird. Gleichwohl kommt darin vieles vor, was mit diesem Transscendiren der empirischen Begriffe in das Ueberempirische die unverkenn-

barste Analogie hat. Nämlich überhaupt die sogenannten transscendenten Größen, d. h. die keine abgeschlossene Entwickelung gestatten, sondern über jede mögliche Entwickelung hinausweisen, und wobei man es doch vor Augen sieht, wie das Endliche in das Unendliche übergeht. Und nicht nur das, sondern es giebt selbst verschiedene Grade oder Potenzen des Unendlichen, wonach das Unendliche der ersten Potenz gegen das der zweiten Potenz selbst wieder zur verschwindenden Größe wird. Das scheint ja gegen alle Vernunft zu gehen, daß etwas noch unendlich Mal größer sein soll, als ein anderes Unendliche. Aber der Mathematiker nimmt nicht den geringsten Anstoß daran, sondern operirt mit solchen Größen mit vollkommenster Sicherheit. Und eben weil die höhere Mathematik sich ganz vorzugsweise mit solchen Größen beschäftigt, ist sie nicht unpassend die Analysis infinitorum genannt. Ferner giebt es bekanntlich auch irrationale Größen, und endlich sogar imaginäre oder unmögliche Größen, die trotz ihrer inneren Unmöglichkeit dennoch da sind, und sogar eine sehr wichtige Rolle spielen.

So sonderbare Dinge liegen also in dieser reinen Vernunftwissenschaft vor, und wer darüber ein wenig nachdenken will, der, meine ich, müßte dadurch wohl zu der Ueberzeugung gelangen, daß die transscendenten Begriffe der Metaphysik doch keine leeren Hirngespinste sein möchten. Ist die Mathematik schon von Alters her als eine Vorhalle zur Philosophie angesehen, so dürfte dies von der heutigen Analysis, welche die Alten noch nicht kannten, selbst in noch höherem Grade gelten; wie denn andererseits auch die Thatsache vorliegt, daß es zwei Philosophen waren, Cartesius und Leibnitz, von welchen die wichtigsten Grundlagen der heutigen Analysis herrühren. Und in gewissem Sinne ist ja die Philosophie selbst, wie insbesondere die Metaphysik, erst recht eine Analysis infinitorum zu nennen, indem sie gerade alle diejenigen Fragen behandelt, welche über die Empirie hinausgehen, und dem Empirischen gegenüber ein Unendliches enthalten. Ein Unendliches, welches zwar das Empirische durchwirkt, und durch welches das Empirische selbst erst da ist, zu dessen Begreifbarkeit aber schlechterdings nothwendig ist, daß wir die empirischen Begriffe transscendiren lassen.

Es geht nicht anders. Das aber einmal anerkannt, wird zuletzt auch die menschliche Vernunft nicht umhin können, selbst zu transscendiren, um das Uebervernünftige in sich aufnehmen zu können, wenn es sich doch wirklich mit der Welt so verhalten sollte, daß zu ihrer Erklärung nicht nur die blos empirischen Begriffe, sondern auch die reinen Vernunftbegriffe, sich noch als unzulänglich erweisen. Denn mit den reinen Vernunftbegriffen bleiben wir noch ebenso in der Sphäre der

Immanenz, wie mit dem bloßen absoluten Sein, während das Ueberseiende auch zugleich das Ueberverünftige ist. Das Uebervernünftige aber — um dies hier noch einmal zu erklären, da man wohl gerade an diesem Ausdruck den größten Anstoß nehmen möchte, weil er in der That dem Rationalismus gegen den Strich geht, — das Uebervernünftige besagt nicht etwa, daß es überhaupt nicht von der menschlichen Vernunft erfaßt werden könnte, — in welchem Falle ja auch nicht davon zu reden wäre, — sondern es besagt: daß es sich nicht aus der Vernunft ableiten, nicht a priori deduciren läßt, sondern nur a posteriori von der Vernunft aufgenommen werden kann, nachdem es sich ihr dargeboten, und unter der Bedingung, daß sich das Denken dergestalt in sich zusammennimmt, daß es sich über die Region bloßer Vernunftbegriffe, in die es bisher gebannt war, hinauszuschwingen vermag.

---

6. Das Sein und seine Gestalten.

Das war bis jetzt unser Resultat. Indem wir uns den Atheismus als Ausgangspunkt gefallen ließen, zeigte sich, daß man doch wenigstens ein absolutes Sein annehmen muß, wenn man nicht bei einem bloßen Raisoniren stehen bleiben, sondern zu einer totalen Weltansicht gelangen will. Und mit der Annahme eines absoluten Seins hebt der Atheismus sich schon selbst auf, indem er vielmehr in den Pantheismus übergeht. Allein auch das absolute Sein konnte uns nicht befriedigen, es trieb uns weiter zu dem, was vor und über dem Sein ist. Und damit sind wir auch schon wieder über den Pantheismus hinausgekommen, denn was vor und über dem Sein ist, das Ueberseiende, ist als solches von dem bloßen Sein absolut verschieden. Wir sind damit dem wirklichen Gott schon um vieles näher gekommen. Das wird sich zeigen, wenn wir zuvor erst noch das Sein näher betrachtet haben werden.

Es ist aber dabei stets im Auge zu halten, daß das Sein, von welchem wir hier sprechen, durchaus das absolute Sein ist, d. h., was in allem Seien das allein wahrhaft Seiende ist, und was eben für den Pantheismus als Gott gilt. Daran wollen wir insbesondere alle Diejenigen erinnert haben, die mehr oder weniger von der hegelschen Philosophie inficirt sein möchten. Denn auch Hegel beginnt ja mit dem Sein, wie er es aber auffaßt, so ist es nicht das Sein an und für sich selbst, sondern nur das Sein, was von einem Anderen ausgesagt wird, nicht das substanzielle sondern blos prädicative Sein, welches von allem Möglichen ausgesagt werden kann, von den geringsten Dingen

wie von dem lieben Gott, und selbst von dem rein Sinnlosen, welchem doch auch ein gewisses Sein zukommt, nämlich eben sinnlos zu sein. Dieses blos prädicative Sein muß dann freilich als die allerleerste Gedankenbestimmung gelten. Es bedeutet wirklich, wie Hegel sagt, so viel als das Nichts, und indem er also das Sein in das Nichts übergehen läßt, kommt er dadurch zum Werden, von da zum Dasein, und von diesem zu dem Etwas und dem Anderen. Nun denn, was muß ihm wohl das Sein gewesen sein, wenn doch das Etwas und das Andere — also gewiß Begriffe aus dem Gebiete der endlichsten Endlichkeit — wenn ihm dies sogar als etwas Höheres gilt als das Sein? Genug, das hegelsche Sein ist das gänzlich Inhaltslose. Und was Wunder, daß er, von solcher Leerheit ausgehend, auch überall nur zu einer Reihe von leeren Prädicamenten gelangt, die nur zum Klugschwätzen gut sind, ohne je zu einer wirklichen Einsicht zu verhelfen.

Das Sein muß aber wohl noch einen ganz anderen Sinn haben, als es bei Hegel hat. Sonst bliebe unbegreiflich, wie im Alterthume eine ganze Philosophenschule — die Eleaten — sich ausschließlich mit dem Sein beschäftigen konnte, und warum hingegen Plato sich so viel Mühe gegeben, zu zeigen: wie nicht blos das Sein sei, sondern in gewisser Weise auch das Nichtsein. Da hätte er wohl nur eine Stunde bei Hegel zu hören gebraucht, um alsobald einzusehen, auf welche Futilitäten er gerathen sei. Und Shakespeare hätte es sich auch ersparen können, in der tiefsinnigsten seiner Dichtungen, die ein gut Stück von Lebensphilosophie enthält, dem Helden der Tragödie die bekannten Worte in den Mund zu legen: „Sein oder nicht sein, das ist hier die Frage.“ Denn das Sein wie bei Hegel betrachtet, wonach es selbst ein reines Nichts ist, wäre das überhaupt keiner Frage werth.

Darum noch einmal: unser Sein ist das absolute Sein, außer welchem überhaupt nichts ist, und welches nicht von einem Anderen ausgesagt wird, sondern das Seiende selbst ist. Darum könnten wir auch statt das „Sein“ das „Seiende“ sagen, was dann substantivisch gesprochen wäre, unser Sein aber ist wesentlich zugleich auch im verbalen Sinne aufzufassen. Da es also beides zugleich, offenbar aber der verbale Ausdruck der prägnantere ist, der implicite zugleich den substantivischen in sich schließt, werden wir den verbalen Ausdruck beibehalten, wo wir von dem Sein überhaupt reden, daneben aber den substantivischen Ausdruck anwenden zur Bezeichnung der verschiedenen Elemente oder Gestalten des Seins, zu denen wir jetzt übergehen.

Waren wir nämlich schon zu der Erkenntniß gelangt, daß noch etwas vor und über dem Sein sein müsse, — was wird denn das sein, was

noch vor dem Sein ist? Es wird zwar noch nicht wirklich sein, aber doch sein können, weil es doch selbst die Voraussetzung für das Sein ist. Zuerst hätten wir demnach das sein Könnende. Dies ist uns der Anfang alles Anfangs, den wir darum um so sorgfältiger in's Auge fassen müssen. Denn dieses sein Könnende wird uns noch in den verschiedensten Gestalten entgegentreten, und insbesondere hängt die ganze schellingsche Metaphysik davon ab. Das darf auch gar nicht Wunder nehmen, da doch selbst nach der ehemaligen Schulphilosophie der Kern aller Metaphysik die Ontologie war, d. h. die Lehre vom Sein. Und Schelling's metaphysische Entdeckungen bestehen eben darin, daß er so zu sagen das Sein in seine Elemente zerlegt hat.

Nun also das sein Könnende — wie werden wir uns das zu denken haben? Gewiß als eine Art von Willen, wenn es anders wahr ist, was wir schon in der Schrift über die Freiheit hörten: „Wille ist das Ursein." Er ist das Princip aller Bewegung, aller Kraft, und alles wirklich Existirende bewährt sich doch nur durch die Kraft, womit es Widerstand leistet. Wie schön daher, daß in unserer Sprache die Worte: Wille, Welle, Quelle, Walten, Walten und Gewalt so ähnlich klingen, obwohl damit keineswegs gesagt sein soll, daß sie auch etymologisch aus derselben Wurzel stammten. Allein dieser Anklang ist nicht zu leugnen, und das Phonetische der Sprache bedeutet doch auch etwas. Es wirkt unmittelbar auf das Gefühl, während der etymologische Zusammenhang sich oft dem allgemeinen Verständniß ganz entzieht und sich nur dem Sprachgelehrten kundgiebt. Genug, das sein Könnende ist Wille, aber es ist der an sich haltende noch nicht wollende Wille. Denn wenn es wollte, — was könnte es anderes wollen als zu sein, womit es aber aufhörte, das blos sein Könnende zu sein.

Erinnern wir uns hier weiter daran, was wir früher über den Unterschied des *οὐκ ὄν* und *μη ὄν* gesagt. Das sein Könnende ist kein *οὐκ ὄν*, wonach es überhaupt nicht wäre, es ist nur nicht als seiend, sondern blos als sein könnend. Damit also zugleich seiend und nicht seiend, ist es ein zweideutiges Wesen, eine natura anceps, wie Schelling sagt. Wir können es auch das Mögliche nennen, doch wohl verstanden, die Möglichkeit nicht etwa als bloßes Prädicat gedacht, sondern als die Möglichkeit an und für sich selbst, die Urmöglichkeit. Wird das Mögliche wirklich, so hat es sich total verändert, denn es hat als bloße Möglichkeit aufgehört. Nun aber steht das sein Könnende gewissermaßen immer auf dem Sprunge, in's Sein überzugehen. Es ist für sich allein nicht festzuhalten. Und doch muß es als die Voraussetzung

alles Seins bleiben, denn ohne das sein Könnende wäre überhaupt kein Sein.

Damit sehen wir uns zu einem zweiten Elemente des Seins, oder zu einer zweiten Gestalt desselben, hingetrieben. Zu dem rein Seienden, d. h., welches eben nichts weiter als seiend ist, im Sein sich selbst aufgiebt. Auch das wird wieder als ein Wille zu denken sein, aber als Gegenstück zu dem nicht wollenden Willen — wie wir das sein Könnende bestimmten — wird es vielmehr ein wollender Wille sein, und sogar nichts anderes als eben das lautere Wollen. Darum ein selbstloser nicht sich wollender Wille, statt dessen das erste Element, wenn es überhaupt wollte, eben nur sich wollen könnte, da nichts weiter da wäre. War nun das erste Element ein bloßes Können ohne Sein, so ist das zweite ein bloßes Sein ohne Können, weswegen es ja das rein Seiende genannt wurde.

Zu dem vollen Sein gehört aber auch das Können, gerade wie zu dem vollen Willen auch die Freiheit des Nichtwollens gehört, d. h. daß der Wille an sich halten kann. Der volle Begriff des Seins erfordert daher noch ein drittes Element, als das Sein, welches im Sein das Können bewahrt, wie im Können seiend ist. Das ist das an und für sich Seiende, oder das bei sich Seiende, welches sich im Sein nicht verliert, wie hingegen das rein Seiende, sondern darin seine Selbstheit bewahrt.

---

7. Erläuterungen.

Machen wir auch hier wieder eine Pause in unserer Entwickelung. Denn unvermeidlich, daß die vorstehende Analyse des Seins, wie insbesondere die Wendungen und Ausdrücke, deren wir uns dabei bedient, den Meisten gar sonderbar und kaum verständlich vorkommen werden. Man vergesse aber nicht, daß wir uns einstweilen in der Ontologie befinden, d. h. in der Lehre vom Sein, dessen verschiedene Gestalten eben darin zu untersuchen sind. Kam Schelling infolge dessen zu Begriffen, denen die herkömmlichen Ausdrücke nicht entsprachen, so mußte er sich wohl neue bilden, wie insbesondere: das sein Könnende, das rein Seiende und das bei sich Seiende. Das ist die licentia philosophica, deren sich alle Philosophen bedient, und oft in viel weiterem Umfang als Schelling, der Sprachkünsteleien durchaus nicht liebt.

Wer aber dennoch an jenen Ausdrücken Anstoß nähme, den verweisen wir jetzt auf die folgenden Worte aus dem zweiten Theil des Faust:

„Bist du beschränkt, daß neues Wort dich stört?
Willst du nur hören, was du schon gehört?
Dich störe nichts, wie es auch weiter klinge."

Worte, die Mephisto spricht, als er den Faust zu den „Müttern" gehen heißt. Gewiß auch eine höchst wunderliche Sache, und deren hier Erwähnung zu thun nicht unpassend sein dürfte. Denn wenn wir auch nicht entfernt der Meinung sind, daß unter den Müttern unsere Elemente des Seins zu verstehen seien, — wie wir uns überhaupt gern bescheiden, nicht erklären zu können, was der Dichter sich eigentlich dabei gedacht, — so viel leuchtet doch ein, daß es jedenfalls metaphysische Wesenheiten sein müssen, die, obwohl im Hintergrund der Erscheinung bleibend, doch selbst die Quelle der Erscheinung sind. Es mag hier Goethe begegnet sein, was gerade nur den größten Dichtern begegnet, daß nämlich ihr Geist sie über die Grenzen aller Poesie hinaustreibt zu dem nur im reinen Denken Erfaßbaren, worüber sie dann wie durch Eingebung sprechen, fast orakelhaft, doch nicht ohne tiefen Sinn.

Kein Philosoph vermöchte das Wesen der Metaphysik treffender zu bezeichnen, als wie hier der Weg zu den Müttern beschrieben wird. Nämlich:

„Kein Weg! In's Unbetretene,
Nicht zu Betretende,"

worauf wir weiter hören:

„Versinke denn! Ich könnt auch sagen: Steige,
's ist einerlei. Entfliehe dem Entstandenen!"

Fürwahr, das wäre das classische Motto zum Eingang in die Metaphysik:

„Entfliehe dem Entstandenen!"

denn das gerade ist die Vorbedingung der Erkenntniß, wo es sich um das handelt, was allem Entstehen vorausging.

Um aber hiernach den geneigten Leser um so eher zu der Ueberzeugung zu bringen, daß es bei dem Sein allerdings gar vielerlei zu bedenken giebt, und daß demnach auch die obige Analyse, die ihm auf den ersten Anblick als ein leeres Gedankenspiel erscheinen könnte, wohl ihren tiefen Sinn haben möchte, lassen wir jetzt noch einige Nebenbemerkungen folgen.

In gewissem Sinne nämlich entsprechen unsere drei Elemente des Seins den drei Zeiten: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Denn das sein Könnende ist in dem wirklichen Sein zur Vergangenheit geworden, das rein Seiende hingegen erscheint als reine Gegenwart, der das Können fehlt, da sie sich nicht halten, noch Zukunft

werden kann, während hingegen die Zukunft so Gegenwart als Vergangenheit werden kann, und als Zukunft schon jetzt ist, wonach sie offenbar als das dritte und höchste Element der Zeit gelten muß. Und so entspricht sie dem bei sich Seienden. Nun aber ist doch das Sein, von welchem wir hier reden, das absolute Sein, und somit zugleich das Ewige, und die Ewigkeit gewiß der Inbegriff aller Zeiten.

Auch darauf dürfen wir dann hinweisen, daß unser deutsches Zeitwort „sein" aus verschiedenen Stämmen zusammengesetzt erscheint, indem das alte Zeitwort „wesen" im Präsens verloren ging und sich nur als Präteritum erhielt, während das als Futurum gebrauchte „werden" wieder ein besonderes selbständiges Verbum ist. Aehnlich verhält es sich mit dem Verbum „sein" in den slawischen Sprachen, wie nicht minder im Lateinischen. Im Griechischen desgleichen geht es unregelmäßig und ist defect. Gewiß eine sehr beachtenswerthe Thatsache, daß gerade dies Verbum, welches, wie man meinen möchte, den allereinfachsten und allgemeinsten Begriff ausdrückt, und um deswillen auch am regelmäßigsten gehen müßte, vielmehr ein so complicirtes und capriziöses Wesen zu sein scheint.

Dazu noch eine andere sprachliche Merkwürdigkeit, auf welche Schelling selbst hinweist. Nämlich daß im Arabischen die Copula „ist" durch ein Verbum ausgedrückt wird, welches vielmehr unserem deutschen „können" entspricht, daher dann das Prädicat nicht im Nominativ sondern im Accusativ steht. Also z. B. statt „homo est sapiens" sagt der Araber vielmehr „homo est sapientem", indem ihm das est zu einem potest wird, gerade wie wenn dabei gedacht würde: der Mensch ist des Weiseseins mächtig, er besitzt es. Wird hier also das Subject angeschaut als die Macht über das Prädicat, so geschieht ganz das Gegentheil in den slawischen Sprachen, wo zwar die Copula „ist" an und für sich denselben Sinn hat, wie im Deutschen und Lateinischen, wird aber das Prädicat durch ein Substantivum gebildet, so steht es trotzdem nicht im Nominativ, sondern im ablativus instrumenti, welcher in der slawischen Grammatik schlechtweg instrumentalis heißt, indem daneben noch ein besonderer Ortscasus besteht. Also z. B. „dieser Mann ist ein Kaufmann", wird nicht übersetzt wie „est mercator", sondern „est mercatore". Welche Anschauung liegt dem zu Grunde? Offenbar keine andere, als daß der Mann erst durch das Kaufmannsein, durch seinen Stand und Gewerbe, zu dem werde, was er ist. Das Prädicat erschiene demnach als die Macht über das Subject, während wir im Arabischen das Umgekehrte sahen.

Auf dem ersten Anblick mag uns wohl beides als sinnlos erscheinen, wir wissen es ja nicht anderes, als daß das Prädicat im Nominativ steht. In der Sprache der Völker ist aber nichts Sinnloses, es waltet eine instinctive Weisheit darin, und hier zeigt sich eben, was in dem Verhältniß von Subject und Prädicat, welche beide durch das copulative Sein verbunden sind, verborgen liegt. Denn allerdings gehört zum Sein zu allererst ein Können, d. i. als Sein können. Wer etwas ist, der kann das sein, was er ist. Ist aber das sein Können in das wirkliche Sein übergegangen, so ist damit das freie Können verschwunden, indem Derjenige, welcher etwas geworden ist, wie z. B. Kaufmann, nun auch an dieses Sein und durch dasselbe gebunden ist, wonach also das Prädicat sich vielmehr als die Macht über das Subject erweist, wie andererseits doch das Subject die Macht über das Prädicat ist. Bleibt nun in allen denjenigen Sprachen, welche das Prädicat im Nominativ setzen, diese Zweideutigkeit des copulativen Sein verhüllt, so wird eben durch jene sprachlichen Eigenthümlichkeiten offenbar, welcher innere Gegensatz in diesem Sein steckt.

Jedenfalls muß uns das als eine neue Aufforderung gelten, uns das Sein um so sorgfältiger zu betrachten. Denn wie es der Anfang alles Anfangs ist, so müssen wohl die verschiedenen Bestimmungen des Seins von den weitreichendsten Folgen sein. Nicht blos die Begriffe par excellence werden es sein, sondern, obwohl nur im reinen Denken erfaßbar, um deswillen doch das Allerwesenhafteste, was es überhaupt giebt. Aehnlich wie in der Physik Schwere, Licht und Magnetismus auch nicht mit Händen zu greifen, aber um deswillen doch nicht blos etwas Reelles sind, sondern sogar etwas weit mehr Reelles als die einzelnen Körper. Sie bilden die eigentlichen universalia der Physik, dem gegenüber dann aber die Elemente des Seins vielmehr als die universalissima zu bezeichnen wären. Nur daß diese universalissima überhaupt nicht in die Erfahrung eintreten, sondern im Hintergrund aller Erscheinung bleiben. Gerade wie das, was Kant das Ding an sich nannte, und wovon nun die Elemente des Seins selbst wider den Hintergrund bilden. Denn sie waren schon, noch ehe nur an Dinge gedacht war.

---

8. Fortsetzung.

Weiter ist es wohl noch einer besonderen Betrachtung werth, wie diese Analyse des Seins in Schelling's Geiste selbst entstand. Denn auch hier wieder zeigt sich, daß die ersten Rudimente davon bis zu dem

Anfang seines Philosophirens zurückreichen, als ihm das von Fichte aufgestellte Princip der Ichheit zum Ausgangspunkt diente. Noch mehr: bei den verschiedenen Weisen, wie Schelling später die Elemente des Seins zu deduciren versuchte, kam er zuletzt gerade wieder dahin, daß er dabei von dem Gegensatz zwischen Subject und Object ausging.

Unter diesem Gesichtspunkt ist dann das sein Könnende das Sein als reine Subjectivität, und auch darum gerade das erste Denkbare, das primum cogitabile, weil vor dem Subject überall nichts zu denken ist. Reine Subjectivität ist aber das sein Könnende um deswillen, weil es von dem Sein selbst noch frei, noch nicht mit dem Sein behaftet ist. Gerade wie der Wille sich in lauterer Freiheit befindet, so lange er noch nicht gewollt, sich noch nicht entschieden hat. Hat er sich hingegen entschieden, so ist er auch gebunden. Allein erst damit wird er objectiv, gegenständlich, und so ist nun das rein Seiende, d. i. die zweite Gestalt des Seins, als das objective Sein anzusehen, welches im Sein sich selbst verliert, weil es keine Subjectivität mehr hat, kein Können. Ferner aber, wie im Ich das Subject zugleich das Object, das Object zugleich das Subject, und eben durch diese Identität erst das Ich ist, so ist die dritte Gestalt des Seins, die wir früher das Beisichsein genannt, das Sein als Subject-Object.

Schelling selbst nennt nun diese drei Elemente oder Gestalten des Seins, die Potenzen. Warum er sie so nennt, und in wie fern sie wirklich Potenzen sind, wird sich erst weiterhin zeigen. Hier wollen wir nur noch bemerken, wie er sich dabei zugleich einer schematischen Bezeichnung bedient, die selbstverständlich an und für sich nichts zur Erkenntniß hilft, wohl aber zur Abkürzung des Ausdrucks, und immerhin als ein compelle für die Aufmerksamkeit gelten kann. Das Sein nämlich überhaupt durch A bezeichnet, bezeichnet er die erste Gestalt desselben durch $- A$, die zweite durch $+ A$, die dritte durch $\pm A$, so daß hiernach das volle explicirte Sein als

$$- A + A \pm A$$

zu bezeichnen wäre. Es mag dabei auffallen, daß so der Anfang von Allem, welchen doch offenbar das erste Element oder das sein Könnende bildet, als negativ charakterisirt ist. Dieses Negative deutet hier aber auf das noch nicht sein, weil das Sein dem blos sein Könnenden noch mangelt, so daß in diesem offenbar eine Privation liegt. Und darum bildet es auch gerade den ersten Anfang, der allerdings die reale Möglichkeit von allem anderen enthalten, aber doch an und für sich das noch Unbefriedigte und Unbefriedigende sein muß, weil sonst in

ihm selbst kein innerer Trieb der Entwickelung läge, noch für das Denken ein Anlaß zum Weitergehen gegeben wäre. Dies also anerkannt, ist im Gegensatz dazu die zweite Gestalt des Seins, oder das rein Seiende, mit vollem Recht durch das Pluszeichen als schlechthin positiv charakterisirt, aber damit wäre kein Anfang möglich. Endlich die Bezeichnung der dritten Gestalt des Seins, oder des Beisichseienden, ergiebt sich daraus ganz von selbst. Man sieht also, wie diese Bezeichnungen allerdings ihren guten Sinn haben und auf welche Tiefe sie hindeuten. Schelling hatte solche Bezeichnungen schon in seiner Identitätsphilosophie angewandt, so daß selbst darin wieder ein Zusammenhang seiner späteren positiven Philosophie mit seiner früheren blos rationalen Philosophie hervortritt.

Worin liegt denn aber der radicale Unterschied? Darin liegt er, daß er jetzt von dem Sein zu dem Ueberseienden gelangte. Verglichen wir nun seines Ortes die frühere schellingsche Denkweise mit der goetheschen, und erklärten dann, daß Goethe sich nie zu dem Standpunkt erhoben habe, welchen später Schelling einnahm, so liegt dies kurz gesagt eben darin, daß Goethe nie zu dem Ueberseienden kam, sondern das Göttliche nur in dem Sein erkannte. Wie wir denn auch weiter oben die Verse anführten, in welchen er das Sein verherrlicht. Im Grunde genommen der Standpunkt der Naturphilosophie und Identitätsphilosophie. War also darin das Absolute das All-Eine, so erhob sich dann Schelling zu dem All-Einen, als zu dem **Herrn** des Seins. Und wenn früher die in der dritten Gestalt des Seins erreichte Identität des Subjectiven und Objectiven den Abschluß des Ganzen bildete, so ist für die positive Philosophie das Letzte erst, was über allen diesen drei Gestalten des Seins ist. Zwar hört das Absolute damit nicht überhaupt auf, das Sein zu sein, — denn es bleibt dabei, daß alles wahrhafte Sein nur das Sein Gottes sein kann, — aber nicht umgekehrt ist das Sein das Absolute oder Gott, sondern Gott ist das Sein als das Selbst des Seins, und nicht etwa weil das Sein ist, ist Gott, sondern weil Gott ist, ist das Sein.

So sagten wir auch gleich zu Anfang, als wir uns zu der Forderung des Ueberseienden hingetrieben fühlten, daß es doch selbst nicht aus dem Sein entspringen könne, worüber es vielmehr die Macht sein soll, sondern selbst allem Sein vorausgehen müsse. Diese Macht über das Sein stand uns damit fest. Was wäre aber von ihr zu sagen, wenn wir nicht zuvor das untersuchten, worüber sie die Macht ist? Und um deswillen betrachteten wir die verschiedenen Gestalten des Seins. Jetzt aber damit zu Ende gekommen, müssen wir vielmehr sagen, daß diese drei Gestalten des Seins selbst nur sind, weil das Ueberseiende ist.

Freilich kann man dann fragen: warum wir doch nicht von eben diesem Ueberseienden ausgingen, um von da zu den drei Gestalten des Seins hinabzusteigen? Die Methode scheint das allerdings zu fordern, auch hat Schelling das selbst einmal versucht, allein diese Deduction ist auch gerade die am wenigsten befriedigende, wie am schwersten zu fassende. Und das begreift sich. Denn wenn schon die höchste Gelassenheit des Geistes dazu gehört, um sich denkend in das Sein zu versenken, so hat das Ueberseiende, rein für sich genommen, etwas so Ueberschwängliches, daß unser Denken da allen Anhalt verliert. Nur berühren können wir so zu sagen diese Region, und auch dies nur im höchsten Aufschwung des Denkens, aber wir können da keinen festen Fuß fassen.

Als das Ueberseiende also ist Gott der Herr des Seins, und auch hier wieder dürfen wir nicht umgekehrt sagen: der Herr des Seins ist Gott. Sondern Gott ist noch unendlich mehr als blos dies, aber sein Herrsein ist doch allerdings das Allerwesentlichste, ohne welches er überhaupt nicht Gott wäre. Es ist selbst der Träger alle der anderen Eigenschaften, die wir Gott beilegen. Und demgemäß wird auch im alten Testamente Gott schlechtweg der Herr genannt, während diese Bezeichnung erst im neuen Testamente in den Hintergrund tritt vor der des Vaters, und oft vielmehr Christus der Herr heißt. Was das zu bedeuten hat, wird sich in der Philosophie der Offenbarung zeigen.

---

9. Das absolute Sein und der absolute Geist.

Nach dem allen mag es doch vielleicht als noch ganz ungerechtfertigt, und jedenfalls als ein großer Sprung erscheinen, daß wir das Ueberseiende jetzt Gott genannt. Denn nach der allgemeinen Vorstellung von Gott, ist er doch vor allem Geist, statt dessen wir bisher nur vom Sein sprachen, welches so auf einmal Geist geworden wäre. Allein das war es wirklich schon von Anfang an gewesen, so sonderbar das klinge. Voraussetzung für unsere ganze bisherige Entwickelung war nämlich, daß wir eben auf dem Boden des durch Kant vorbereiteten und dann durch Fichte zuerst förmlich proclamirten Idealismus standen. Anders als von diesem Ausgangspunkt aus wäre Schelling's positive Philosophie überhaupt nicht zu begreifen, da sie gar nichts anderes ist, als der zur Vollendung und damit zum Bewußtsein seiner selbst gelangte absolute Idealismus. Und zwar gerade deshalb absolut, weil er den Realismus nicht als ein Anderes draußen läßt, sondern in sich aufnimmt, und dadurch selbst zugleich Realismus wird. Hatte Fichte

gesagt: das Ich ist Alles, so sahen wir früher, wie Schelling diesen Satz durch das Seitenstück ergänzte: Alles ist Ich, die Natur darum der unsichtbare Geist, wie umgekehrt der Geist die unsichtbare Natur. Dadurch war er zu der Identitätsphilosophie gelangt, woraus dann hinterher wieder die positive Philosophie entsprang, welche mit dem Freiheitsprincip den vollen Ernst macht, daß ihr Alles, was existirt, nicht nach Vernunftnothwendigkeit sondern durch Freiheit existirt. Um deswillen aber hat denn auch die Freiheit in sich selbst die Fülle alles Seins, wie andererseits das wahrhaft Seiende allein das Freie ist.

Ohne Zweifel wird es Vielen unsäglich schwer fallen, sich in diese Anschauungsweise hineinzufinden, weil sie infolge der noch immer fortwirkenden, aus der alten Schulmetaphysik entsprungenen, Ansicht es gar nicht anders wissen, als daß Sein und Denken, Natnr und Geist, oder wie man sonst sagen mag, absolute Gegensätze bilden, — das Eine das Nicht des Anderen. Allein über solche Denkweise gilt es endlich hinauszukommen. Und das ist eben die große Bedeutung des Idealismus: darüber hinausgeführt zu haben. Es liegt etwas Welterneuerndes in ihm, denn die veränderte Denkweise muß ja hinterher zu den weitreichendsten Folgen führen. Andererseits aber entspringt die in Rede stehende Schwierigkeit des Verständnisses daraus, daß man meint: es sei damit die Zumuthung gemacht, die sinnlichen Dinge, wie sie vor unseren Augen stehen, als mit unserem menschlichen Bewußtsein identisch anzunehmen, indessen doch von den sinnlichen Dingen hier ganz eben so wenig die Rede ist als von unserem Bewußtsein, sondern bis jetzt bewegen wir uns in einer Region, in welcher die sinnlichen Dinge, wie desgleichen unser Bewußtsein, noch gar nicht existiren. Vielmehr suchen wir in dieser Region die Erklärung: wie doch so etwas, als die sinnlichen Dinge und das menschliche Bewußtsein, überhaupt entstehen konnten? Wir befinden uns ja, kurz gesagt, bis jetzt noch auf dem vorweltlichen und überweltlichen Standpunkt, wo außer Gott überhaupt nichts da ist.

Sieht man den Geist als etwas rein Substanzloses an, so muß Einem freilich wohl bange werden, daß damit alle Realität verschwände, wenn andererseits der Geist selbst Alles sein soll. Wer aber so argumentirt, der frage sich auch: wie daneben noch der Glaube an Gott bestehen kann, wenn doch Gott schlechthin als G e i s t gedacht werden soll? Denn so wäre wohl auch Gott selbst nur ein reines Gedankenwesen. Indessen schon die alte Schulmetaphysik nannte Gott vielmehr das Ens realissimum und behauptete damit — freilich ohne es nur zu ahnen — nichts Geringeres, als eben die Identität des Idealen und Realen. Denn das Alleridealste — und das wird doch gewiß Gott sein

— wäre demnach zugleich das Allerrealste. Und das ist wirklich zu behaupten. Es ist sogar eine erfahrungsmäßige Wahrheit, indem wir in der Geschichte sehen, wie nichts so große Veränderungen hervorbringt, als wenn eine neue große Idee in die Köpfe der Menschen einzieht, ein neuer Glaube die Gemüther ergreift. Wie wenig bedeuten dagegen Naturereignisse, wie andererseits Schlachten und Triumphzüge!

Erinnern wir uns ferner, wie gleich zu Anfang das Sein als Wille qualificirt wurde, und Wille ist doch eben das Fundament des Geistes, wie er auch ohne Zweifel als das Principale in dem Wesen Gottes angesehen werden muß. Denn von Allem, was außer Gott ist, sagen wir, daß es durch seinen Willen hervorgebracht sei, wie es andererseits als das Gebot aller Gebote gilt: uns in den Willen Gottes zu fügen. Ist also das Sein selbst Wille, Wille aber gewissermaßen die Substanz Gottes, so wird es auch nichts Widersprechendes mehr haben, daß, was von dem absoluten Sein gesagt war, implicite schon von Gott gesagt war. Nun fanden wir als erste Gestalt des Seins den nichtwollenden Willen, den Willen, der eben nur wollen kann, und darum noch latent bleibt. Als die zweite Gestalt hingegen den selbstlos wollenden Willen, der, weil er seine Selbstheit aufgegeben, auch gar nicht umhin kann zu wollen, und also nicht mehr nicht wollen kann, oder wie wir damals sagten: ein Sein ohne Können. Das Wesen des Geistes besteht aber vielmehr darin, daß er wollen und auch nicht wollen, hervortreten oder an sich halten kann, und indem wir also die dritte Gestalt des Seins als die Einheit des Seins und Könnens bezeichneten, hatten wir wirklich schon den Geist gesetzt.

Noch unmittelbarer geschah dies, als wir die drei Gestalten des Seins als Subject, Object und Subject-Object betrachteten. Als Subject nämlich bestimmt, ist dann das sein Könnende nur erst der Geist an sich, der sich selbst noch nicht gegenständliche Geist. Das rein Seiende ferner, als die zweite Gestalt des Seins, ist darum der sich seiner Selbstheit entschlagende und so von sich abgekommene Geist. Die dritte Gestalt aber, d. i. das bei sich Seiende, als Subject-Object bestimmt, — so ist sie der aus seinem Ansich herausgetretene, und dann aus seiner Entäußerung zu sich zurückgekehrte und damit vollkommene Geist. Denn, wie wir schon bei der Betrachtung der Ewigkeit sahen, besteht die Vollkommenheit oder das Vollendetsein eben darin, daß, was aus seinem Ansich oder aus seinem Wesen herausgetreten, diese Bewegung endigend wieder in seinen Anfang zurückgekehrt ist. Weiter nun aber, wie das Ueberseiende noch etwas anderes ist, als nur die drei Gestalten des Seins, in welchen es vielmehr selbst das Seiende ist, so

ist auch die letzte Gestalt des Geistes — wonach er sich als Subject-Object darstellte — noch nicht selbst der absolute Geist. Denn in dieser Gestalt steht er selbst noch in der Beziehung zu der zweiten und ersten Gestalt, er ist daran gebunden, so daß er nur in dieser Beziehung das ist, was er ist, und gar nicht anders sein kann, außer unter der Form des Geistes, d. h. als Subject-Object, daher ihn Schelling auch den nothwendigen Geist nennt. Will sagen: den Geist, der nicht frei handelt, sondern sich nur nach innerer Nothwendigkeit bewegt. Und so war im Grunde genommen der Geist auf dem Standpunkte der Identitätsphilosophie, wonach daher auch keine Schöpfung stattfand. Der absolute Geist hingegen ist erst der, der selbst davon frei ist, in der Form des Geistes zu sein, sondern der in jeder Gestalt sich seiner Absolutheit gewiß ist.

Allein dieser absolute Geist ist nicht etwa eine besondere vierte Gestalt, — ein Viertes ist er nur für unsere Gedankenentwickelung, weil wir doch schrittweise dazu gelangten, — sondern sein Wesen besteht eben darin, zugleich in und über den drei Gestalten zu sein. Auch geht er nicht etwa aus diesen Gestalten hervor, sondern umgekehrt, und wenn wir also in der dritten Gestalt den zu sich zurückgekehrten Geist erkannten, so ist der absolute Geist nicht etwa dadurch erst wirklich geworden, sondern auch hier gilt, was wir schon wiederholt gesagt: seine Wirklichkeit kommt der Möglichkeit zuvor. Darum ist er der absolute Geist, und als solcher der ein und selbe in jeder seiner Gestalten, worin er so zu sagen nur drei Angesichte zeigt. Frei von jeder, ist er an keine Weise des Seins gebunden, selbst nicht an sein eigenes Geistsein.

„Das erst — sagt Schelling — giebt ihm jene absolute, jene transscendente überschwängliche Freiheit, deren Gedanke erst alle Gefäße unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir sind nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann."

Selbst wirklich also sind die drei Gestalten, oder Potenzen, nur dadurch, daß sie an der Wirklichkeit des absoluten Geistes theilnehmen, wirkende Ursachen hingegen sind sie nicht für ihn, sondern nur für das, was außer Gott ist. Wohl aber werden wir sagen dürfen, daß Gott selbst sich durch diese drei Potenzen ewig hervorbringt, und so in Gott selbst ein theogonischer Proceß stattfindet. Denn eben dadurch ist Er der lebendige Gott. Oder was bedeutete sonst das Lebendigsein, wenn nicht vor allem dies, daß das Lebendige sich ununterbrochen selbst producirt? Was aber in dem Leben der Creatur nur als Reproduction erscheint, wird hingegen in dem göttlichen Leben als reine Production zu denken sein.

Und um jetzt endlich auch dies zu sagen: eben weil Gott sich selbst ewig hervorbringt, und also in ihm selbst ein theogonischer Proceß stattfindet, daraus wird es allein begreiflich, wie es geschehen konnte, daß sich in dem Bewußtsein der Menschen ein theogonischer Proceß aufthat, worin sich die Göttergestalten der Mythologie erzeugten. Denen müßten wir ja sonst alle innere Wahrheit absprechen, d. h. behaupten, daß in den Göttern der Heiden überall nichts Göttliches gewesen sei, — eine Behauptung, die wir schon als schlechthin unhaltbar erkannten. War hingegen in den Göttern der Heiden wirklich etwas Göttliches, so muß auch jener theogonische Proceß, durch welchen sich in dem menschlichen Bewußtsein die Götter erzeugten, in irgend welchem Zusammenhang mit dem Wesen Gottes selbst gestanden haben. Das aber ist wiederum nur denkbar, wenn wirklich in Gott selbst ein Proceß stattfindet, der sich dem mythologischen Bewußtsein nur in verzerrter Gestalt darstellte. Und somit sind wir jetzt zu dem Anfang der ganzen gegenwärtigen Betrachtung zurückgekehrt, die, wie wir uns erinnern werden, ihren Ausgangspunkt gerade in dem mythologischen Problem fand.

---

10. Schlußbetrachtung.

Möchte es mir jetzt gelungen sein, die ersten Elemente der schellingschen Potenzenlehre einigermaßen faßlich gemacht zu haben. Alle die zarten Gedankenwendungen wiederzugeben, wie die tiefsinnigen Anschauungen darzulegen, woraus sie bei Schelling entsprangen, war freilich unmöglich. Dazu muß man ihn selbst studiren, immer von neuem studiren, denn worum es sich dabei handelt, ist wohl das Allerschwierigste, was dem Denken geboten werden kann. Unvermeidlich dabei, daß alle diese Erörterungen ein sehr abstractes Aussehen haben, so gewiß als sie von einem Standpunkt ausgehen, für welchen überhaupt noch nichts Concretes da ist, von dem Standpunkt vor der Welt, auf den wir uns im Geist versetzen müssen. Da hilft einmal nichts. Indessen kommt es für unseren Zweck weit weniger auf die schellingsche Potenzenlehre selbst an, als auf das daraus Abgeleitete, und nur insoweit haben wir bisher davon gesprochen, als für die weitere Entwickelung unerläßlich war. Was dann gleichwohl noch dunkel geblieben sein möchte, wird verständlicher werden, wenn wir hiernach zur Lehre von der Schöpfung übergehen, wo die Potenzen erst ihr Wesen manifestiren, und über diese ganze Lehre darum auch noch ein mehreres zu sagen ist.

Und überhaupt wird ja unumwunden zu erklären sein, daß der menschliche Geist nur insoweit zu lebendigen Vorstellungen von Gott zu gelangen vermag, als Gott in Beziehung zur Welt steht. Denn nur dadurch ist Er für uns, insofern wir doch selbst mit zur Welt gehören. Auch die Offenbarung kann daran nichts ändern, weil sie eben darin besteht, daß Gott selbst in gewisser Weise in der Welt erschien, und sich dadurch erkennbar machte. Was Er hingegen an sich selbst ist, insoweit Er überhaupt nicht erscheint, — das muß gewiß alle menschliche Fassungskraft unendlich übersteigen. Daher denn auch ein mystisches Sichversenken in Gott wohl das Gefühl überschwänglicher Beseligung gewähren, aber zu keiner positiven Erkenntniß führen kann. Oder das Resultat wird am Ende doch nur auf das indische Nirwana hinauslaufen, wie denn ein christlicher Mystiker sagt:

„Die zarte Gottheit ist das Nichts und Uebernichts,
Wer Nichts in Allem sieht, Mensch, glaube, dieser sicht's."

Immerhin hat das einen tiefen Sinn, denn daß Gott das Nichts sei, bedeutet hier das Nichts der Welt, die vor Ihm und in Ihm zu nichts verschwindet, wonach Er selbst das Uebernichts heißen kann. In den Momenten erhöhter Stimmung, ergriffen von dem Gefühl des Göttlichen, wird man auch von diesem Uebernichts eine Empfindung haben, aber wie wäre der Gegenstand dieser Empfindung positiv zu bezeichnen? Es wird eben das Ueberseiende sein, was man da empfindet. Wir fühlen uns ja unabweisbar dahin getrieben, das Ueberseiende zu denken, was es aber an und für sich sei, ohne alle Beziehung zu dem Seienden, wodurch es sich erst manifestirt, davon weiß auch Schelling selbst nicht viel zu sagen. Sondern erst insofern es in Beziehung zu den verschiedenen Gestalten des Seins steht, und an dem Faden derselben, entwickeln sich seine Gedanken.

Es kann nicht anders geschehen. Alle Philosophie geht von der Betrachtung dessen aus, was ist, oder näher gesagt: der Welt, und nur weil die Welt ein so sonderbares Wesen ist, welches sich nicht selbst erklärt, noch weniger die Räthsel des menschlichen Daseins, so wird im Staunen darüber die Philosophie geboren, als das Streben eine Lösung für alle diese Räthsel zu finden. Das allein war der Antrieb für alle wirklichen Philosophen, denen es nicht auf ein bloßes Schulsystem ankam, dergleichen die hegelsche Philosophie ist, welche Schelling mit Recht eine nichts erklärende Philosophie nennt. Denn nirgends bekundet Hegel, der sich das „nil admirari" zum Wahlspruch gemacht zu haben scheint, auch nur das Streben irgend eine große Thatsache, die dem denkenden Geist entgegentritt, wirklich zu erklären, sondern es handelt sich für ihn

nur um ein in sich selbst zusammenhängendes Gedankengespinst, was sich dann auch gerade wie ein Garnknaul abhaspeln läßt. So glatt geht darin Alles ab, als ob fortan nichts Fragliches oder Zweifelhaftes mehr übrig wäre. Ganz anders in der positiven Philosophie, wo der Philosoph sich fortwährend die Frage stellt: was liegt hier vor, wie kann ich der Sache beikommen, und zuletzt auch wohl hinter die Sache kommen, wie man populär zu sagen pflegt.

Sah sich nun Schelling von der thatsächlich vorliegenden Welt der Endlichkeiten, welche eben nach ihrer inneren Möglichkeit Erklärung fordert, zu einer übersinnlichen Welt hingetrieben, und noch darüber hinaus zu dem Ueberseienden, zu Gott, so entstand ihm jetzt die Aufgabe: begreiflich zu machen, wie denn von da aus zu dieser thatsächlichen Welt zu gelangen sei, die, wie sie ist, gewiß selbst nichts Göttliches ist, und doch irgendwie von Gott gekommen sein muß. Das aber war nur begreiflich zu machen durch Mittelglieder, die einerseits in das Wesen Gottes, und andererseits in das Wesen der Welt hineinreichen. Es mußte daher etwas in Gott erkannt werden, was zwar göttlich, aber doch nicht Gott selbst ist, und was darum aus Gott heraustreten kann, und insofern es aus Gott herausgetreten, dann nicht mehr schlechthin göttlich ist, ohne doch überhaupt ungöttlich zu werden. Haben wir erst ein solches Mittlere, so wird sich von da aus wohl auch zu dem wirklich Ungöttlichen, ja selbst zu dem Gottwidrigen gelangen lassen, was am Ende am allerschwersten zu begreifen sein dürfte, da es jedenfalls nicht von Gott selbst herrühren kann, während doch andererseits ohne Gottes Willen überhaupt nichts ist.

Darin also liegt die Bedeutung der Potenzenlehre, wovon die ganze positive Philosophie abhängt: daß dadurch zwischen dem Göttlichen und dem Nichtgöttlichen eine Brücke geschlagen, eine Vermittelung gefunden ist. Und darum hat Schelling sich so unendliche Mühe damit gegeben, indem er, wie schon gesagt, ein ganzes Menschenalter sich mit dieser Lehre beschäftigte, sie immer von neuem in Angriff nehmend, noch in seinem letzten Lebensjahre. Sind doch in allen Wissenschaften gerade die Mittelbegriffe, als die Uebergangsglieder, von entscheidendster Wichtigkeit. Denn darauf beruht aller Fortschritt der Wissenschaften, daß zwischen früherhin vereinzelt dastehenden Erscheinungen der innere Zusammenhang entdeckt wird. Ebenso im praktischen Leben, wo es immer als die große Kunst gilt, bestehende Gegensätze, die, wenn sie unvermittelt neben einander blieben, die menschliche Gesellschaft zerreißen würden, unter sich auszugleichen. Da hilft dann nichts, es muß ein medius terminus gefunden werden. Wie man das freilich gewöhnlich

versteht, käme es dabei nur auf Abschwächung der Gegensätze an, um zu einem juste milieu zu gelangen, was doch weder Fisch noch Fleisch und wirklich das Allerohnmächtigste ist, indem es an und für sich selbst überhaupt nichts ist. Nein, so ist es hier nicht gemeint, sondern was wirklich Gegensätze versöhnen soll, muß zuvörderst selbst ein lebendiges Princip sein. Und das läßt sich nicht so über Nacht finden, es gehört ein Genius dazu, um es zu finden.

Um alles mit einem Worte zu sagen: was ist denn der Mittelpunkt des ganzen Christenthums, wenn nicht eben der Mittler? Der Gott und Mensch in Einem war, nur der konnte die Welt mit Gott versöhnen. Und wie das geschehen, das ist eben das große Mysterium des Christenthums. So gewiß aber das Christenthum Offenbarung heißt, kann doch dieses Mysterium nicht dazu bestimmt sein, für immer der menschlichen Forschung entrückt zu bleiben, sondern je größer wir von dem Christenthum denken, um so mehr werden wir es als das wichtigste Problem erkennen, dieses Mysterium begreiflich zu machen. Dieses Mysterium, welches ohne Zweifel zugleich den Schlüssel zum Verständniß der Welt darbieten wird, weil durch die Menschwerdung Gottes zugleich offenbar wurde, in welchem Verhältniß die Welt zu Gott steht, wovon dann wieder alles Andere abhängt. Hat nun Schelling diese Aufgabe ergriffen, so ist er durch seine Potenzenlehre, wodurch er eben den Zusammenhang zwischen Gott und der Welt begreiflich machen will, gewiß auf den rechten Weg gelangt. Gleichviel, wenn dann auch diese Lehre doch selbst noch nicht die volle Wahrheit enthielte, jedenfalls wird ohne solche göttliche Potenzen überhaupt kein Verständniß zu erreichen sein.

Es bedarf wohl kaum der Erklärung, daß diese göttlichen Potenzen in gewissem Sinne auf die Personen der christlichen Dreieinigkeit hindeuten, so weit wir auch für jetzt noch von dieser christlichen Lehre entfernt sind. Auch wird sich in der Philosophie der Offenbarung zeigen, wie sich die Potenzen zu den göttlichen Persönlichkeiten steigern. Aber so darf man sich die Sache durchaus nicht denken, als ob Schelling seine Potenzenlehre aus dem Dogma der Trinität abstrahirt hätte, da sein Ausgangspunkt vielmehr in der schon bei Fichte auftretenden Trias von Thesis, Antithesis und Synthesis lag, oder näher noch in der Trias von Subject, Object und Subject-Object. Damit hat sich die Potenzenlehre von Anfang an zu einer rein philosophischen Lehre gestaltet, die nicht entfernt aus dem Christenthum stammt, obwohl sie hinterher dazu hinführt. War doch das Trinitätsdogma schon seit anderthalb Jahrtausenden festgestellt, weit entfernt aber, daß man daraus eine

Erklärung der Welt abzuleiten versucht, hat man selbst nicht die christliche Offenbarung daraus begreiflich zu machen vermocht, welche dabei als etwas wesentlich Unbegreifliches stehen blieb. Die Trinität galt eben als ein Dogma wie andere Dogmen, und mußte in dieser Auffassung je mehr und mehr an Bedeutung verlieren, bis es schließlich dahin gekommen, daß man es überhaupt aus der christlichen Glaubenslehre eliminiren will. Nicht also aus diesem Dogma entnommen hat Schelling seine Potenzenlehre, sondern umgekehrt, erst durch seine Potenzenlehre hat er dieses Dogma begreiflich zu machen und die fundamentale Bedeutung desselben nachzuweisen vermocht, wie sich in der Philosophie der Offenbarung zeigen wird.

So viel hingegen ist allerdings richtig, daß ohne das Christenthum Schelling nicht auf seine Potenzenlehre gekommen sein würde. Denn das Christenthum galt ihm eben als die am allermeisten einer Erklärung bedürftige und einer Erklärung würdige Erscheinung, und im Suchen nach solcher Erklärung entwickelte sich ihm diese Lehre. Auch wäre das überhaupt eine sehr mißliche Empfehlung für eine philosophische Lehre, daß sie auf reiner Erfindung beruhe, und der Autor dabei lediglich aus sich selbst geschöpft habe. Nein, wie schon bemerkt, er hat dabei, neben den specifisch christlichen Lehren, Alles zu Hülfe genommen, was die speculative Philosophie alter und neuerer Zeit ihm darbot. So war einst auch die platonische Ideenlehre keineswegs rein aus Plato's Kopf entsprungen, sondern einerseits war sie eine Fortentwickelung vorangegangener Philosopheme, andererseits schloß sie sich an priesterliche Lehren an. Und nun — was sind denn die platonischen Ideen? Offenbar sind sie auch Mittelwesen zwischen Gott und der Welt. Nur daß die dadurch versuchte Vermittelung nicht ausreichte, und so viel ewig Wahres die platonische Lehre enthalten mag — denn an den platonischen Ideen zehrt die Philosophie seit zwei Jahrtausenden, — so mußte sie wohl unzureichend bleiben, weil der wahre Mittler zwischen Gott und der Welt noch nicht erschienen war, und darum auch Plato noch nichts von ihm gewußt haben konnte.

Erst nachdem der rechte Mittler erschienen, konnte hinterher auch die Philosophie auf die rechten Mittelbegriffe kommen. Und eben dies hat Schelling, als der erste, durch seine Potenzenlehre unternommen, die um deswillen seit Plato's Ideenlehre als das wichtigste Ereigniß in der Geschichte der Philosophie anzusehen ist. Denn dadurch allein ist es ihm gelungen, daß er — wie er mit vollem Recht sagen durfte — eine bisher für unmöglich gehaltene Wissenschaft aufzustellen vermochte, nämlich die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung. An die Stelle

eines impotenten Theismus, der gerade deshalb impotent bleiben mußte, weil er nichts von göttlichen Potenzen wußte, infolge dessen er nur behaupten konnte: daß ein Gott, daß eine Schöpfung und vielleicht auch eine Offenbarung sei, ohne doch im geringsten zeigen zu können: wie eine Schöpfung und Offenbarung begreiflich zu machen sei, daher denn auch jene Behauptungen leere Sätze blieben, und so endlich Gott zu einem bloßen an der Spitze des Systems stehenden Zierath herabsank, — an die Stelle dieses theistischen Gottes also tritt dadurch bei Schelling der lebendige thatkräftige Gott, den man so zu sagen selbst am Werke sieht.

Vierter Abschnitt.

Die Schöpfung.

Noch immer befinden wir uns in der Region des absolut Transscendenten, nur daß wir doch jetzt schon etwas vor uns haben. Will sagen: Gott und die göttlichen Mächte oder Potenzen, wodurch wir uns demnächst den Schöpfungsproceß begreiflich zu machen versuchen wollen. Dabei also handelt es sich um ein Geschehen, und so können wir in gewissem Sinne wie in der Form der Erzählung davon sprechen. Um aber dadurch eine lebendige Vorstellung von der inneren Möglichkeit dieses Vorganges zu gewinnen, dazu wird freilich eine intuitive Auffassung gehören, die man Niemandem geben, sondern wozu man nur auffordern und anleiten kann.

„Entfliehe dem Entstandenen!"

ist darum noch immer die Vorbedingung der Erkenntniß, weil eben jetzt zu sehen ist, wie allererst etwas entstand. Will sagen: wie aus dem rein Metaphysischen das Physische hervorging, und was doch zu begreifen nicht möglich ist, ohne zugleich in die tiefsten Tiefen der Metaphysik selbst einzudringen.

Möchte man nun auch hier wieder einwenden: es sei dies ein allzu kühnes Wagniß, den Schöpfungsproceß begreiflich machen zu wollen, so wiederholen wir zuvörderst, was wir schon rücksichtlich des gleichen Einwandes gegen die mögliche Erkenntniß des göttlichen Wesens gesagt, daß nämlich solcher Einwand sich jedenfalls nicht auf religiöse Motive stützen dürfte. Denn im Gegentheil enthalten gerade alle Religionssysteme irgend welche Vorstellungen über den Ursprung der Dinge oder die Schöpfung. So beginnen insbesondere die Urkunden der christlichen Offenbarung mit der Genesis, und soll demnach die Offenbarung nicht ein verschlossenes Buch für uns bleiben, so ist uns damit auch die Aufgabe gestellt, in das Wesen der Schöpfung einzudringen, — so weit wir eben vermögen.

Wäre da überhaupt nichts zu erkennen, was bedeutete es dann noch zu sagen, daß sich in der Schöpfung die Allmacht, Weisheit und Güte Gottes offenbare, wie wir so oft von der Kanzel hören? Das fromme Gefühl verlangt ja freilich nichts weiter, als die einfache Versicherung daß es so sei, sollen aber solche Aeußerungen einen positiven Sinn erhalten, so muß man auch eine Vorstellung davon zu gewinnen suchen: wie so denn die Welt ein Werk der göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte sei? Das aber wird wohl weiter dahin führen, daß die Allmacht, Weisheit und Güte, welche vor dem nur in Gott war, eben durch die Schöpfung objectiv geworden, d. h. zu etwas geworden, was nicht mehr in Gott, sondern ein anderes als Gott ist. Und das wieder wird nur begreiflich zu machen sein aus dem Wesen Gottes.

Ganz unabweisbar drängt sich diese Forderung im Interesse der Wissenschaft auf, die offenbar mit dem Schöpfungsbegriff nichts anfangen kann, wenn dabei der Schöpfungsproceß als etwas sich aller Begreifbarkeit Entziehendes gelten soll. Sehr erklärlich dann, daß man zunächst von der Schöpfung abstrahiren wird, bis man sie endlich überhaupt verwirft, und folglich die Welt als von Ewigkeit her durch sich selbst bestehend gedacht wird. Sollte es hingegen gelingen, den Schöpfungsproceß begreiflich zu machen, so dürfte sich zeigen, daß gerade durch die Annahme einer Schöpfung allererst erklärlich wird, was ohne solche, und durch bloße Empirie, für immer unerklärlich bleibt. Nun aber hat Fichte seiner Zeit mit vollem Recht gesagt: über die Schöpfung sei in der Philosophie, welche doch hier der Empirie zu Hülfe kommen müßte, noch das erste verständliche Wort vorzubringen. Die bisherige rationale Philosophie befand sich auch in der Unmöglichkeit, selbst nur an das Problem heranzutreten. Sie mußte von der Schöpfung abstrahiren oder sie ausdrücklich leugnen. Und leicht genug einzusehen, wie damit zugleich die Offenbarung fällt, welche in einer von Ewigkeit her bestehenden Welt gar keinen Sinn hätte. Selbst der Atheismus ist wenigstens implicite damit gegeben, denn der Gott, den man neben solcher Welt noch anerkennen möchte, wäre nicht mehr das, was man sonst unter Gott versteht.

Danken wir es also Schelling, daß er ganz ernstlich versucht hat, die Schöpfung philosophisch begreifbar zu machen, so wenig damit gesagt sein soll, es sei infolge dessen auch wirklich schon Alles klar geworden. Er selbst hat das am wenigsten gemeint, vielmehr erklärt er seines Ortes ohne Rückhalt, daß es im Himmel und auf Erden noch Dinge genug gebe, rücksichtlich deren uns nur gezieme, unsere tiefe Unwissenheit zu bekennen. Aber auch das schon ist ein Großes, und darauf kam

es zunächst an: einen Weg zu finden, wodurch die Schöpfung nur überhaupt zu einem Gegenstand denkender Erkenntniß werden kann, und wodurch auch allererst die Möglichkeit gewonnen ist, in die Räthsel des menschlichen Daseins einzudringen, die untrennbar mit der Schöpfung verbunden sind, von welcher der Mensch selbst den Schlußstein bildete. Wie wäre das Wesen des Menschen begreifbar, wenn andererseits das Wesen der Schöpfung unbegreifbar bleiben sollte? Diesem Dilemma ist nicht zu entgehen. Und darauf zielt nun auch die schellingsche Theorie: zu zeigen, wie aus dem Schöpfungsproceß zuletzt der Mensch hervorging.

Das bewunderungswürdige Genie, welches aus diesen Conceptionen hervorleuchtet, wird Niemand bestreiten können. Aber man meine nur nicht, es handele sich dabei auch eben nur um ein geistreiches Gedankenspiel, worin der Autor seinen Scharfsinn wie seine Erfindungs- und Combinationsgabe zur Schau stellte. Das würde des angestrengten Denkens nicht werth sein, welches dazu erforderlich ist, um die nachfolgenden Erörterungen fassen zu können, und welches die positive Philosophie allerdings zu fordern berechtigt ist, weil es nichts Geringeres als die großen Fragen des menschlichen Daseins sind, in die sie ihre Jünger einführt und worauf sie eine Antwort sucht. Darum wendet sie sich auch nur an solche, welche ein Gefühl von der Bedeutung dieser Fragen haben, und denselben auch ernst in's Antlitz zu blicken gewillt sind. Zu bloßem Zeitvertreib wäre sie ebenso viel zu gut als zu schwierig. Es gilt in dieser Hinsicht — um vergleichsweise zu sprechen — dasselbe von ihr, als von Dante's göttlicher Comödie. Und jetzt handelt es sich um Dinge, zu deren innerer Schwierigkeit noch das Ungewohnte der Forschung hinzukommt, so daß hier Schelling auch ganz eben so von seinem Unternehmen sprechen könnte, wie Dante im zweiten Gesange des Paradieses von seiner Dichtung sagt:

„L'acqua ch'io prendo, giammai non si corse.
Das Meer wohin ich steure, niemals noch ist's befahren."

Denn wie er die Dinge betrachtet, hat sie noch Niemand betrachtet, sondern zumeist ist von alledem, womit wir uns fortan zu beschäftigen haben werden, in der bisherigen Philosophie überhaupt noch keine Rede gewesen.

---

1. Vorbemerkungen über den Potenzbegriff.

Ehe wir aber an den Schöpfungsproceß selbst herantreten, wollen wir zuvor noch einige Bemerkungen darüber machen, wie man sich die schellingschen Potenzen zu denken hat, die uns von nun an als der Schlüssel zu allem Weiteren dienen werden.

Ganz irrig wäre es, in diesen Potenzen eine Entlehnung aus der Mathematik zu erblicken, wie doch Hegel und die Hegelianer gethan, die darin sogar ein Zeugniß der Unfähigkeit Schelling's finden wollen, sich, wie sie sagen, zu reinen Begriffen zu erheben. Nun, ihre reinen Begriffe, deren sich die Hegelianer rühmen, seien ihnen herzlich gern geschenkt, zumal schon allbekannt ist, wie wenig dabei herauskam. Weit entfernt aber, daß der Potenzbegriff aus der Mathematik stamme, ist er vielmehr ein metaphysischer Begriff von allgemeinster Bedeutung; wie denn insbesondere, was Aristoteles die Dynamis nennt, ganz auf dasselbe hinausläuft. In der Mathematik kommt dieser Begriff nur in sehr beschränktem Sinne zur Anwendung, und selbstverständlich nur in Beziehung auf Größenverhältnisse.

Weiter nun erklärt sich dieser Begriff im Grunde genommen schon aus dem Namen, denn Potenz kommt doch von posse her, posse aber ist bekanntlich so viel als potis esse. Posse heißt also wörtlich: vermögend sein, könnend sein, wonach folglich „Potenz" ist: was etwas zu sein vermag, und womit doch implicite zugleich gesagt ist, daß es noch nicht wirklich ist, was es zu sein vermag. Sondern es muß erst zeigen, was es vermag, wenn die Bedingungen dazu eintreten, und resp. wenn es will. So nennen wir z. B. im gemeinen Leben nicht Denjenigen einen potenten Mann, der gerade heute große Dinge unternimmt, sondern der die Mittel zu großen Unternehmungen besitzt, obwohl er zur Zeit vielleicht gar nichts unternimmt; nur daß er etwas unternehmen könnte, — so bald er wollte. Ebenso nennen wir Denjenigen eine geistige Potenz, dem wir eine große geistige Leistungsfähigkeit zuschreiben. Allerdings muß er solche Fähigkeit schon durch wirkliche Leistungen documentirt haben, sonst wüßte man nichts davon, aber nicht die bisherigen Leistungen machen ihn zu einer Potenz, sondern die Fähigkeit zu leisten. Verliert er diese Fähigkeit, etwa durch Krankheit oder Altersschwäche, so hört er auf, noch ferner als eine Potenz zu gelten, so viel er auch vordem geleistet hätte. Gerade wie der durch seinen Reichthum potente Mann nicht mehr für potent gilt, wenn er verarmt und damit die Mittel verliert, noch fernerhin etwas Erhebliches unternehmen zu können. Ueberhaupt ist Jemand potent, nicht wegen dessen, quod est, sondern quod potest.

Demnach zielt das Wort Potenz nicht sowohl auf das schon Wirkliche als auf das Mögliche. Im allgemeinsten Sinne ist daher die Potenz gar nichts anderes, als was wir das sein Könnende genannt. Und so liegt es denn auf der Hand, daß es sich hier um einen rein philosophischen Begriff handelt, und zwar um nichts Geringeres als um

den Grundbegriff der ganzen Ontologie, die ihrerseits wider den Kern aller Metaphysik bildet, indessen dabei an die Mathematik gar nicht gedacht war. Wir können zugleich sagen: gerade dieser Begriff war für Schelling von Anfang an die innere Triebkraft in seinem ganzen Philosophiren, denn mit der Potenz ist auch die Idee der Entwickelung, des Processes, gegeben, und diese Idee zur Geltung gebracht zu haben, wird als das große und bleibende Verdienst der schellingschen Jugendphilosophie anzusehen sein.

Betrachten wir jetzt das sein Könnende in concreto, so ist es das, was nur erst als Anlage oder Keim vorhanden ist, und so ist es die Potenz von dem, was sich später daraus entwickelt. Das Samenkorn z. B. ist die Potenz der Pflanze, oder umgekehrt die Pflanze ist in dem Samenkorn nur erst potenziell vorhanden, in statu potentiae. Der Uebergang aus diesem potenziellen Sein zum wirklichen Sein — wenn das Samenkorn Wurzel schlägt, Stengel und Blätter treibt, — heißt dann der actus. Nämlich der actus des Samenskorns, welches in dieser Entwickelung sich regt, sich actuirt, und was dadurch endlich zu Stande kommt, d. i. die wirkliche Pflanze, heißt dann im Gegensatz zu ihrem keimlichen Zustande die actu existirende Pflanze. Potenzielles und actuelles Sein verhalten sich demnach wie Möglichkeit und Wirklichkeit, und alles Wirklichwerden besteht eben in dem Uebergang a potentia ad actum. Es gilt das selbst für das praktische Handeln, denn wenn ich irgend etwas unternehme und ausführe, so war die Sache der Anlage nach schon von Anfang vorhanden, nämlich in meiner Idee, die ich jetzt verwirkliche.

Ist nun die erste Gestalt des Seins, oder das sein Könnende, selbst die Potenz in ihrem allgemeinsten Sinne, so hingegen die zweite Gestalt des Seins, oder das rein Seiende, vielmehr der allgemeinste Ausdruck der Potenzlosigkeit, da es, wie wir früher sagten, im Sein sich selbst aufgiebt, oder ein Sein ohne Können ist. Da bleibt folglich ein Uebergang aus dem potenziellen in den actuellen Zustand, a potentia ad actum, überhaupt ausgeschlossen, sondern das rein Seiende ist an und für sich selbst nichts weiter als actus, darum actus purus — nämlich der actus des Seins, — wie hingegen das sein Könnende nichts weiter als Potenz ist, potentia pura. Wenn aber die Potenz so zu sagen immer auf dem Sprunge steht, sich zu actuiren, ad actum überzugehen, — denn nur in Beziehung darauf ist sie Potenz, — so kann nicht umgekehrt der actus purus durch sich selbst wieder zur Potenz werden, welches ja ein Herabsteigen, eine Degradation wäre. Darum würde auch das rein Seiende an und für sich überhaupt nicht

Potenz zu nennen sein, sondern es müßte erst durch etwas anderes zur Potenz gemacht, in statum potentiae versetzt werden, wie wir dies auch alsbald sehen werden. Und nur im Hinblick darauf, daß dies geschehen wird, dürfen wir das rein Seiende schon jetzt Potenz nennen.

Aehnlich verhält es sich mit der dritten Gestalt des Seins, die wir das bei sich Seiende genannt, welches im Sein zugleich könnend, wie im Können zugleich seiend ist. Das also schließt zwar die Potenzialität in sich ein, ist aber an und für sich darüber erhaben, weil es des Uebergangs a potentia ad actum gar nicht mehr bedarf, indem es in sich selbst schon actus ist. Zur Potenz im eigentlichen Sinne müßte daher diese dritte Gestalt des Seins ebenfalls erst wieder gemacht werden, und auch nur im Hinblick darauf, daß dies geschehen wird, ist sie von vornherein Potenz zu nennen.

Erinnern wir uns ferner, wie wir das sein Könnende zugleich als das subjective Sein erkannten, so ist ja klar, wie in der Subjectivität schlechtweg die Potenzialität liegt. Die reine Subjectivität ist noch nichts Wirkliches, es kann aber Alles daraus werden, wird sie hingegen etwas Wirkliches und tritt damit in die Objectivität, so hat sie insofern ihre Potenzialität verloren, da doch das Wirkliche nicht wieder blos möglich werden kann. Die reine Objectivität, als welche wir das rein Seiende bezeichneten, ist darum als solche das schlechthin Potenzlose. Was wir endlich als Subject-Object erkannten, nämlich die dritte Gestalt des Seins oder das Beisichseiende, ist damit auch als Potenz zugleich actus, wie im actus zugleich Potenz. Und so erklärt sich, wie Fichte in seinem „Ich", welches eben als Subject-Object ist, das allein Existirende und das weltschöpferische Princip gefunden zu haben vermeinen konnte. Nur hatte er nicht erkannt, daß auch das Subject-Object noch nicht das Seiende selbst, sondern nur die höchste Form desselben ist, und daß es noch nicht das Absolute sein kann, weil es als Subject-Object auch selbst durch diese beiden Momente bedingt ist. Es mußte eben fortgeschritten werden zu dem, was selbst noch über dem Subject-Object ist, und damit von dem Seienden zum Ueberseienden.

Ist hiermit der Grundbegriff der Potenz dargelegt, so wird es keine Schwierigkeit mehr haben, zugleich die Relativität zu erkennen, die implicite in diesem Begriffe liegt. Wie nämlich ganz allgemein das sein Könnende, insofern es Subject ist, doch eben dies ist für das Object, nämlich das rein Seiende, dem es zum Träger oder zur Basis dient, — denn Subject ist: quod subjectum est oder se subjecit, — so dient in der Natur die Materie, obwohl sie an und für sich schon keine bloße Potenz mehr, sondern bereits etwas Wirkliches ist, doch allen

besonderen Naturgebilden zur Basis, und wird für dieselben zur bloßen Potenz. Und so dienen wieder die niedrigen Naturgebilde den höheren zur Basis, und werden ihnen damit zur Potenz, wie z. B. die chemischen Stoffe für das Pflanzenleben, dieses wieder für das Thierleben. Man sieht demnach, wie man von höheren und niederen Potenzen sprechen kann. So hatte Schelling in seiner Naturphilosophie die Materie oder die Schwere als die erste Potenz angesehen, das Licht als die zweite, den Organismus als die dritte.

Mit allen diesen Vorstellungen, Ausdrücken und Redewendungen muß man sich vertraut machen, um sich in Schelling's Ideenentwickelung und Darstellungsweise hineinzufinden, die durchaus originell ist. Und doch erweist sich im Grunde genommen Alles als ganz einfach. Oft so einfach, daß man fast stutzig darüber werden möchte, wie mit scheinbar so geringen Mitteln so große Resultate zu erzielen sein sollten, indem man freilich dabei übersieht, wie jeder der von Schelling angewandten Begriffe eine unendliche Tiefe in sich schließt. Zeigte sich uns doch bereits, wie unendlich viel in dem einfachen Gedanken des Seins und des Ueberseienden liegt, nämlich der innerste Kern der ganzen Metaphysik. Aber so ist es überhaupt, daß das wahrhaft Bedeutende sich in seiner Erscheinung immer als das Einfache und Schlichte darstellt. Mit Recht sagt darum Schelling, und offenbar im Seitenblick auf Hegel: die Stärke einer Philosophie zeige sich nicht durch den Aufwand von Begriffen, den sie zur Entwickelung ihrer Lehren mache, sondern darin, was sie mit ihren Begriffen zu leisten vermöge. Und alsbald soll nun die Potenzenlehre ihre Leistungsfähigkeit zeigen.

Wir wollen aber schließlich noch erklären, daß weiterhin noch ein Mehreres von den Potenzen zu sagen sein wird, und der Leser im voraus darauf gefaßt sein muß, daß dabei noch gar schwierige Dinge vorkommen werden. Beabsichtigten wir eine schulmäßige Darstellung der positiven Philosophie, so würden wir ja freilich das eigentlich Metaphysische systematisch zusammenzufassen haben, für unseren Zweck aber ist es besser, davon immer nur zu sprechen, wo der Gang der Entwickelung selbst darauf führt, und wo sich dann auch zugleich zeigt, welche Anwendung und Tragweite die Begriffe haben. Dadurch, hoffen wir, wird das Ganze allen Denjenigen, die nur an concretes Denken gewöhnt sind, und welche langwierige metaphysische Erörterungen von vornherein zurückschrecken würden, um so eher zugänglich und verständlich werden.

2. Der Anfang zur Schöpfung.

Kehren wir also jetzt zu dem absoluten Geist zurück, der als überseiend zugleich doch selbst das absolute Sein ist, und neben welchem wir überhaupt noch von keinem anderen Sein wissen. Wie sollen wir nun zu einem anderen Sein gelangen, welches nicht mehr mit Gott eins ist, kurz gesagt zur Welt?

Für Gott selbst, sagten wir, kommt die Wirklichkeit aller Möglichkeit zuvor, für seine Existenz giebt es keine Potenz, woraus sie allererst entspränge, sondern umgekehrt die Potenzen sind selbst nur, weil Er ist. Und nur weil Er ist, ist auch Vernunft, und zwar eben so im subjectiven Sinne, als die in uns denkende Vernunft, wie im objectiven Sinne, als die in den Dingen seiende Vernunft. Nicht aber umgekehrt ist Gott, weil Vernunft ist, sodaß er sich aus der Vernunft herausdeduciren ließe, sondern Gott ist eben so über aller und vor aller Vernunft, wie er der vor aller Möglichkeit existirende und selbst alle Möglichkeit übertreffende ist.

Indem aber dieser Gott, außer welchem noch nichts ist, sich selbst anschaut, erblickt er in sich, wie in einem Gesicht — das griechische Wort ἰδέα besagt genau dasselbe — zugleich die Möglichkeit eines anderen Seins, welches wirklich werden könnte, — wenn Er wollte. Eines Seins außer Ihm, und zwar diese Präposition genau genommen, d. h. nicht etwa im Sinne von „außerhalb", sondern praeter Deum, nicht extra Deum. Diese Möglichkeit eines solchen Seins zeigte sich Gott von Ewigkeit her, weil die erste Gestalt seines Wesens eben das sein Könnende ist.

In der indischen Mythologie wird diese sich Gott zeigende Möglichkeit eines anderen Seins als die Maja vorgestellt, welche Gott in einem Schleier das Bild der zukünftigen Welt vorhält. Was aber mehr bedeutet: diese sich Gott zeigende Möglichkeit ist eben die Weisheit, wie sie uns in den Sprüchen Salomonis VIII, 22—31 beschrieben wird. Damit der Leser diese Beschreibung unmittelbar vor Augen habe, will ich die ganze Stelle nach der luther'schen Uebersetzung hier einrücken. Möchte man sie mit rechter innerer Ruhe und Sammlung lesen, und sich mit ganzer Seele dem Eindruck dieser biblischen Worte hingeben!

„22. Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er was machte, war ich da. 23. Ich bin eingesetzt von Ewigkeit, von Anfang vor der Erde. 24. Da die Tiefen noch nicht waren, da war ich schon bereitet; da die Brunnen noch nicht mit Wasser quollen. 25. Ehe denn die Berge eingesenkt waren, vor den Hügeln, war ich bereitet. 26. Er hatte die Erde noch nicht gemacht, und was daran ist, noch die Berge des Erdbodens. 27. Da er die Himmel bereitete, war ich

daselbst; da er die Tiefen mit seinem Ziel verfaßte. 28. Da er die Wolken droben festete, da er befestigte die Brunnen der Tiefen. 29. Da er dem Meer das Ziel setzte, und den Wassern, daß sie nicht übergehen seinen Befehl; da er den Grund der Erde legte. 30. Da war ich der Werkmeister bei ihm, und hatte meine Lust täglich, und spielte vor ihm allezeit. 31. Und spielte auf seinem Erdboden, und meine Lust ist bei den Menschenkindern."

Es sind dies Worte, die, wie Schelling sagt:

„An Sinn und Inhalt Alles übertreffen, was über denselben Gegenstand aus dem Alterthum zu uns gekommen ist, die wie frischer Morgenhauch aus heiliger Frühe uns anwehen. Man muß gestehen, in dieser ganzen Rede ist göttliche Eingebung; ich würde so urtheilen, wenn sie auch bei einem sogenannten Profanscribenten sich fände. Mein Bestreben ist überhaupt: die mich hören auf jene Gedanken zurückzuleiten, die man die Urgedanken der Menschheit nennen kann; welche in einer kleinlichen Zeit uns abhanden gekommen und unverständlich geworden sind, die aber noch stehen werden, wenn so Vieles, was sich augenblicklich als wichtig geberdet, längst verschollen sein wird. Sie sind die wahren ewigen Gedanken, die wie die Berge der Urzeit über die Flachheit und Alltäglichkeit einer Zeit sich erheben, in der eine Behandlung der Begriffe, die nichts weiter als eine gemein pfiffige heißen kann, für tiefe Dialectik gilt."

Und fürwahr, so etwas wie wir in dieser Stelle von der Weisheit hören, die wie ein spielendes Kind zu den Füßen Gottes sitzt, und wie im Spielen den Weltplan vorzeichnet, hätte kein menschlicher Geist aus sich heraus zu erdenken vermocht. Es muß Jeden überwältigen, der nur überhaupt schon zu der Ahnung gelangt, daß es doch wohl etwas alle Vernunft Uebertreffendes geben möchte, durch dessen Aufnahme erst die menschliche Vernunft sich über ihre eigenen Schranken hinausgehoben fühlt.

Wir sind auf der jetzigen Stufe unserer Entwickelung noch weit von der Offenbarung entfernt, dennoch aber werden wir hin und wieder schon im voraus darauf hinweisen müssen. Und so leuchtet nun aus jener Bibelstelle deutlich hervor, daß, wenn wir oben von einem Gesicht sprachen, in welchem sich dem Schöpfer die zukünftige Welt zeigte, dieses Gesicht einen reellen Sinn haben muß und nicht als ein bloßer Gedanke vorzustellen ist, sondern etwas Subsistirendes darin, ähnlich wie es die platonischen Ideen sind. Warum wir das annehmen müssen, wird sogleich klar werden.

Obwohl wir nämlich sagten: die Möglichkeit eines anderen Seins, oder einer Welt, zeigte sich Gott von Ewigkeit her, so kann doch Gott nicht von Ewigkeit her geschaffen haben, so daß mit seiner Existenz auch schon das Schaffen gegeben wäre. Denn in diesem Falle könnten wir die Schöpfung nur als eine nothwendige Folge der Existenz Gottes selbst denken, nicht als eine freie That, und damit verlöre sie überhaupt ihren

Sinn. Also darauf gerade kommt hier alles an, daß die Welt nicht mit Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes folgte, sondern daß Er schaffen oder nicht schaffen konnte, wie Er wollte. Für die positive Philosophie ist das durchaus wesentlich. Die rationale Philosophie hingegen kann gar nicht umhin, die Welt als auf Nothwendigkeit beruhend anzusehen, und indem dann der Schöpfer mit der Schöpfung zusammenfließt, muß diese Philosophie unvermeidlich in Pantheismus oder Atheismus endigen. Allein wie wäre die Schöpfung als eine freie That denkbar, ohne daß ihr ein Bild voranginge, als ein Mittleres zwischen der ewigen Existenz Gottes und seinem freigewollten Schaffen?

In solchem Bilde nun die mögliche Welt ersehend, schuf Gott, und setzte damit in der unterschiedslosen Ewigkeit einen **Anfang**, eben dadurch seine absolute Freiheit bekundend, daß er diesen absoluten Anfang setzte. Aehnlich wie uns auch im menschlichen Leben erst das als ein rechter Act der Freiheit gilt, was aus dem gleichmäßigen Zug der Dinge heraustritt, und der Anfang zu etwas Neuem wird, wenn freilich kein absoluter Anfang, der über menschliches Vermögen geht. Solcher Anfang aber, den es für die pantheistischen Systeme nicht giebt, ist das Entscheidende, darum beginnt die Genesis mit den Worten „Im Anfang“. Wie desgleichen das Johannesevangelium, welches wir wohl als das absolute Evangelium ansehen dürfen, mit denselben Worten beginnt, und wie wir in der vorangeführten Stelle von der Weisheit hörten: „Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege.“ Und erst mit diesem Anfang entsprang aus der lautern Ewigkeit, in welcher Anfang, Mitte und Ende in Eins fallen, die Zeit, weil von da an Aufeinanderfolge war.

Fragen wir endlich, wenn doch die Schöpfung eine freie That war, — was konnte Gott dazu bewegen? Er war der absolute Geist auch schon vor der Welt und ohne die Welt. Er war auch schon der Herr über das sich ihm als möglich zeigende andere Sein, es stand bei ihm, dasselbe in Wirklichkeit zu setzen oder nicht, wie Er wollte. Sollen wir nun seinem Entschluß zur Schöpfung ein Motiv unterlegen, so sagt Schelling: „Er wollte erkannt sein.“ Ganz ähnlich also, wie Schiller gesagt:

„Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, — darum schuf er Geister, —
Selige Spiegel seiner Seligkeit.“

Denn ohne die Welt — was konnte Gott thun, als, sich ewig in sich selbst bewegen, sich ewig selbst anschauen oder denken, wie der Gott des Aristoteles, indem Aristoteles eben darin die Seligkeit Gottes

erblickt, daß er so zu sagen mit gar nichts Anderem zu thun habe, als mit sich selbst. Schelling meint hingegen: die Seligkeit bestehe vielmehr im Freisein von sich, im von sich Hinweggekommensein, wie uns ja in den Momenten höchster Entzückung unser Selbst fast verschwindet. Gottes Seligkeit aber muß um so größer sein, als für ihn ein solches Verschwinden seines Selbst nicht stattfinden kann, sondern im von sich Wegsein bleibt er zugleich bei sich.

Bestand demnach keine Nothwendigkeit des Schaffens für Gott, so werden wir gleichwohl sagen müssen: es entsprach seinem Wesen zu schaffen. Denn zu seinem Wesen gehört auch die überfließende Güte, die sich eben durch die Schöpfung offenbarte, worin Gott den sonst verborgenen Reichthum seines Wesens aufschloß, die Fülle seiner Schätze ausschüttete. Eine That der Selbstentäußerung, der Hingebung, der Liebe war also die Schöpfung. Und zwar der Liebe zur Creatur, die ihre höchste Bestätigung in den Worten der Schrift findet: „Also hat Gott die Welt geliebet u. s. w."

---

3. Die creatio ex nihilo.

Betrachten wir den Schöpfungsact jetzt weiter. Da zeigte sich also Gott zuerst die Möglichkeit einer zukünftigen Welt, und das zugegeben, so zeigte sie sich ihm in dem Ansichseienden seines Wesens, und folglich in dem sein Könnenden, als der ersten Gestalt des göttlichen Seins, die wir ja früher auch den ansich seienden Geist genannt. Sollte diese Möglichkeit sich verwirklichen, so konnte es nur durch den Willen des absoluten Geistes geschehen, d. h. Gottes als solchen, von welchem zuletzt Alles ausgeht. Allein als solcher bleibt Er außerhalb des Processes, und so besteht sein Schaffen, näher betrachtet, darin, daß er jene erste Gestalt seines Wesens in Wirksamkeit setzt oder wirken läßt. Denn überhaupt wirkt Gott immer nur durch Mittel, er tritt nach seinem göttlichen Selbst niemals in die Erscheinung, auch nicht in der Offenbarung, die sich darum vielmehr in dem Mittler concentrirt.

So viel zugegeben — was kann dann das Wirkenlassen der ersten Gestalt oder Potenz, d. i. des sein Könnenden, anderes bedeuten, als daß dieses nun in das wirkliche Sein übergeht? Nach Gottes Willen erhebt es sich also aus seiner bisherigen reinen Potenzialität, es geht zum actus über. Und indem dieses sein Könnende sich jetzt actuirt, so beginnt damit der Werdeproceß der Welt, und es selbst wird so zu sagen der Weltstoff. Daraus also ist die Welt geschaffen, nicht aber aus

dem reinen Nichts, wie die orthodoxe Theologie behauptet. Darum keine creatio ex nihilo.

Dieser Punkt ist für die schellingsche Lehre von so entscheidender Wichtigkeit, daß wir nicht umhin können, hier näher darauf einzugehen. Erinnern wir uns dabei zuvörderst an das früher Bemerkte über den Unterschied des griechischen οὐκ ὄν und μὴ ὄν, so sagen wir jetzt, daß auch das neue Testament diesen Unterschied kennt, und danach selbst von der Schöpfung aus dem nicht Seienden spricht, als einem μὴ ὄν wie unser sein Könnendes, welches eben noch nicht seiend ist, — nicht ὄντως ὄν wie Plato sich ausdrückt. So lesen wir von diesem μὴ ὄν Röm. 4, 17 und Hebr. 11, 3. Die erste Stelle, wonach es von Gott heißt „καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα" hat Luther nicht unrichtig übersetzt „er ruft dem, das nicht ist, daß es sei", nur hat das deutsche „nicht" nicht den eigenthümlichen Sinn des griechischen „μή". Die andere Stelle aber hat Luther offenbar gefälscht, indem er „ἐκ μὴ φαινομένων" kurzweg mit „aus nichts" übersetzt. Wahrscheinlich hat er die metaphysische Wichtigkeit des Unterschiedes zwischen οὐ und μή überhaupt nicht gekannt. Einem philosophischen Kopf wäre es nicht begegnet, das nicht Erscheinende mit dem Nichts zu identificiren. Auch die Vulgata übersetzt ungenau „ex invisibilibus", wo es „ex non visibilibus" heißen müßte, wenn schon das lateinische „non" das griechische „μή" eben auch nicht wieder gäbe. Im Lateinischen wie im Deutschen können wir hier zu einer genauen Gedankenbestimmung nur durch Umschreibung gelangen.

Genug, warum sich noch auf die creatio ex nihilo steifen, wenn vielmehr jene Aussprüche des neuen Testaments selbst auf etwas anderes deuten? Noch mehr, wenn zugleich die dringendsten Gründe vorliegen, eine Vorstellung aufzugeben, welche hinterher zur Quelle der heillosesten Verwirrung der Geister geworden ist.

Zunächst nämlich liegt auf der Hand, wie gerade daraus der sich jetzt so breit machende Nihilismus und Pessimismus entspringen mußte. Ist die Welt wirklich ex nihilo, — wie kann dann etwas Wesenhaftes darin sein? Sie ist ein leeres Scheingebilde, und sie als solches zu erkennen der Gipfel aller Weisheit. Am besten, die Welt wäre gar nicht da, weil sie doch jedenfalls nichts taugen kann. Mit vollem Recht sagt dann Mephisto:

„Alles, was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht."

Es verdient nichts weiter als in seinen Ungrund zurückzukehren, d. h. in das Nichts, woraus es ja entstanden sein soll. Das ist von

der schlagendsten Logik. Wir wollen aber noch weiter sehen, wie gerade die behauptete creatio ex nihilo hinterher vielmehr zur Leugnung der Schöpfung, und damit zum Naturalismus und Materialismus geführt hat. Blicken wir also auf den geschichtlichen Verlauf der Frage.

Plato nämlich hatte nur einen Demiurgos oder Weltbaumeister gelehrt, welcher die Welt aus einem schon vorhandenen Stoff bildet, so daß von Anfang an neben Gott noch etwas Anderes da ist. Im Grunde genommen ein Dualismus, wobei freilich die Welt erklärbar wird, aber die Schöpfung im eigentlichen Sinne verschwindet. Aristoteles ferner kam nicht einmal zu einem Demiurgus, sondern sein Gott ist der ewig in sich selbst ruhende und sich selbst denkende Geist, der überhaupt nichts weiter thut, sondern zu dem andererseits die Welt nur sich hinbewegt, als zu ihrem Ziel. Woher aber die Welt? Darauf keine Antwort. Und so ist die ganze antike Philosophie nicht zu einem wirklichen Schöpfer gekommen, weil ihr überhaupt der wahre Gott noch unbekannt blieb. Dem gegenüber hatten allein die Juden in ihrem Jehovah einen wirklichen Schöpfer. Ein ungeheurer Unterschied. Allein die Schöpfung ist doch in der Genesis nur in der Form einer Versicherung ausgesprochen, ohne daß daraus zu ersehen wäre: wie so sich denn das Wesen der Welt aus ihrem Geschaffensein erklären ließe? Denn das war eben für das jüdische Bewußtsein gar kein Gegenstand der Frage, es fragte lediglich nach dem persönlichen Verhältniß des Menschen zu Gott. Für Naturforschung, wie überhaupt für alle theoretische Wissenschaft, hatte dieses Volk weder Sinn noch Verständniß, es erscheint ausschließlich als Religionsvolk, worin ja seine weltgeschichtliche Wichtigkeit besteht. So concentrirte sich sein Denken in der Gottesidee, die Welt kümmerte es nicht, während hingegen die antike Philosophie ausdrücklich von der Weltbetrachtung ausging, und freilich zu dem Schöpfer hinstrebte, ohne ihn jedoch erreichen zu können.

In jener blos dogmatischen Gestalt, wie er in der Genesis auftritt, ging dann der Schöpfungsbegriff auf die christliche Welt über. Für die ersten Christen aber war wieder die einzige Frage ihr persönliches Heil, und obgleich sie weder Nihilisten noch Pessimisten zu nennen gewesen wären, hatte doch die Welt kein ernstliches Interesse für sie. Sie galt ihnen nichts. Was entsprach dem besser, als die creatio ex nihilo, wodurch einerseits die Allmacht Gottes, wie andererseits die Hinfälligkeit und das Heilsbedürfniß der Creatur, den prägnantesten Ausdruck erhalten zu haben schien. Diese creatio ex nihilo lehrte dann insbesondere auch Augustinus, und seitdem ist sie, wie Schelling sagt, das Kreuz des Verstandes geworden.

Allein für immer ließ sich der Verstand nicht an's Kreuz schlagen. Das zeigte sich mit dem Emporkommen der empirischen Naturforschung, welche mit solchem Schöpfungsbegriff schlechterdings nichts anfangen kann, und darum wohl zuletzt die Schöpfung rundweg verwerfen mußte. Denn mit einem Worte gesagt: die Naturforschung ist vor Allem auf das Werdende in der Natur gerichtet, wodurch die Natur selbst erst Natur ist, als die Geburtsstätte des Werdenden, wovon sie ihren Namen hat, während nach der creatio ex nihilo alle Dinge nur etwas Gemachtes sein, und statt sich aus sich selbst zu entwickeln, nur von einer äußeren Macht in Bewegung gesetzt werden könnten. Oder was ist alles Werden, wenn nicht ein Uebergang aus einem Zustand in den anderen, vom Nichts zum Etwas aber ist kein Uebergang und darum kein Werden denkbar. Ex nihilo nihil fit. Setzen wir hingegen an die Stelle des nihil das griechische μὴ ὄν, d. i. das nicht Seiende, welches doch eben das sein Könnende ist, so ist nicht nur sehr denkbar, wie dieses sein Könnende in das wirkliche Sein übergeht, sondern dieser Uebergang bietet sich wie von selbst dar, und wird selbst das allererste Werden oder das Urwerden sein.

Die Sache so aufgefaßt, ist der Schöpfungsproceß zugleich ein Werdeproceß, wie ja auch das erste Buch der Bibel selbst die Genesis heißt. Und nichts desto weniger bleibt die Schöpfung doch andererseits That, weil es allein Gottes Wille war, der das sein Könnende ins wirkliche Sein übergehen hieß. Das aber ist hier gerade die Aufgabe: in der Schöpfung die Vereinigung von Werden und That zu erkennen, so daß in beidem ein und dasselbe ist, nur von zwei Seiten betrachtet. Dann wird der Schöpfungsbegriff nicht nur sich gegenüber der empirischen Naturforschung behaupten können, sondern ihr selbst den Schlüssel zu allen denjenigen Fragen darbieten, vor welchen die Empirie zuletzt rathlos stehen bleibt, weil diese Fragen schlechterdings in das metaphysische Gebiet führen, wo es mit dem Beobachten und Experimentiren vorbei ist.

Wodurch aber konnte Schelling zu solcher Auffassung der Schöpfung gelangen? Lediglich dadurch, daß er zwischen der Annahme eines an und für sich bestehenden Weltstoffes, wie andererseits der creatio ex nihilo, ein Mittleres fand, indem er so zu sagen ein Element des göttlichen Wesens annahm, welches zwar in Gott aber nicht Gott selbst ist. Nämlich nichts anderes, als was er in der Schrift über die Freiheit den dunklen Grund genannt, und woraus sich dann in weiterer Entwickelung seiner Speculation das sein Könnende ergab.

---

4. Die Potenzen in Bewegung.

Nun werden wir also im Stande sein, den inneren Vorgang, welcher in dem Schöpfungsact stattfand, uns im Gedanken zu construiren. Doch wollen wir dabei zuvor noch bemerken, daß es sich dabei noch nicht um die gegenwärtige Welt handelt, in der wir leben. Denn diese ist schon nicht mehr die Welt, wie sie Gott gewollt und geschaffen, sondern sie ist die alterirte, gestörte und gefallene Welt, wie sich später zeigen wird. Wir sagen dies um deswillen, weil die Verbindung, in welcher in dem Nachfolgenden die Welt mit der göttlichen Substanz gebracht wird, doch vielleicht Manchem anstößig erscheinen möchte, und solches Anstößige sich dadurch wenigstens erheblich vermindern dürfte. Sonderbar genug wird freilich unsere Darstellung klingen. Haben wir aber schon zuvor gesehen, wie die ewige Weisheit, in Gestalt eines zu den Füßen Gottes sitzenden Kindes, gleichsam spielend den Entwurf einer künftigen Welt hinzeichnete, so wird es jedenfalls nicht sonderbarer sein, daß darauf die göttlichen Potenzen spielen, um solchen Entwurf nach Gottes Willen zur Ausführung zu bringen.

Dazu gehört zuvörderst die erste Potenz, die wir als die erste Gestalt des Seins früherhin mit $-$ A bezeichnet, und welche, als das sein Könnende, die Mutter alles Werdens ist. Diese Potenz richtet sich jetzt auf, wie Schelling, gern anschaulich sprechend, sagt, — wie wenn sie bis dahin gleichsam schlummernd dagelegen, — d. h. das sein Könnende geht in's wirkliche Sein über. Damit beginnt der ganze Schöpfungsproceß, und wie mit einem Schlage ist alles verändert. Denn gerade auf dieser ersten Potenz ruhten bisher auch die anderen Potenzen. Das sein Könnende war ja die Voraussetzung oder Unterlage für die zweite Gestalt des Seins oder das rein Seiende, welches wir durch $+$ A bezeichnet, jetzt aber, vielmehr selbst seiend geworden, hört es auf jenem Unterlage zu sein. Es entzieht ihm damit die Möglichkeit, noch ferner sein Wesen zu behalten, außer dies in's wirkliche Sein übergegangene sein Könnende — die erste Potenz, welche aus ihrer Potenzialität zum actus überging — müßte erst wieder in seinen früheren Zustand zurückgebracht werden. Das rein Seiende kann also gar nicht anders, als gegen die in actus übergegangene Potenz zu reagiren, es muß dagegen reagiren. Aus dem früheren reinen Sein in das Müssen gerathen, ist es jetzt das sein Müssende geworden. Als das rein Seiende hat es einstweilen aufgehört, es kann nur wieder dazu werden, und ist somit selbst blos potenziell geworden, in statum potentiae versetzt, während es ursprünglich reiner actus war. So ist es jetzt die zweite Potenz.

Nicht minder ist die dritte Gestalt des Seins alterirt – das bei sich Seiende, welches wir durch $\pm$ A bezeichnet, da die beiden ersten Gestalten des Seins seine Voraussetzung, seine Unterlage waren. Bestimmten wir es früher als Subject-Object, und damit als in der Form des Geistes seiend — nämlich, wie wir damals sagten, als der nothwendige Geist, nicht der absolute Geist, — so ist es jetzt das nicht mehr, sondern wird es erst wieder sein, wenn die zweite Potenz die erste in ihre Potenzialität zurückgebracht und sich damit selbst hergestellt hat. Denn wir wissen, das rein Seiende ist schlechthin selbstlos, und wenn es jetzt die in actus übergegangene erste Potenz des Seins entkleidet, indem es dieselbe wieder in ihre ursprüngliche Potenzialität zurückführt, thut es das nicht, um das Sein für sich zu behalten, sondern um es zur Unterlage der dritten Gestalt zu machen, als des Geistes, welchem gebührt zu sein, und der nun während dieses Processes nur als das sein Sollende ist. Was aber erst sein soll, ist ja auch nicht im actuellen Sein, sondern kann nur sein, so daß damit auch der Geist in statum potentiae versetzt und damit zur dritten Potenz geworden ist.

Wie wir früher vorausgesagt, daß es hinterher geschehen werde, haben wir jetzt also gesehen, wie die drei Gestalten des Seins im eigentlichen Sinne des Wortes zu Potenzen geworden sind. Zugleich wird daraus ersichtlich sein, wie wenig diese Potenzen mit den Potenzen der Mathematik gemein haben, wo bekanntlich die zweite Potenz entsteht, wenn man eine Zahl mit sich selbst multiplicirt. Warum aber sollte es nicht gestattet sein, sich trotzdem der mathematischen Bezeichnungsweise zu bedienen? Und so bezeichnet nun Schelling die erste Potenz als A^1, die zweite als A^2, die dritte als A^3. An und für sich sind diese drei Potenzen nichts anderes, als die drei Elemente oder Gestalten des absoluten Seins, die wir mit $-$ A, $+$ A und $\pm$ A bezeichneten, so lange sie in ihrer ewigen Ruhe gedacht waren, jetzt aber, nachdem sie erst zu eigentlichen Potenzen geworden und gewissermaßen in ein neues Amt eingetreten sind, erhalten sie mit Rücksicht darauf auch eine neue Bezeichnung. Den absoluten Geist endlich, d. h. Gott als solchen, der in allen Potenzen ist, ohne selbst in den Proceß derselben einzugehen, bezeichnet er dann als A^0. Natürlich in einem ganz anderen Sinn, als diese Bezeichnung in der Mathematik hat, wo bekanntlich $A^0 = 1$ wäre. Schelling hingegen will durch das Nullzeichen an dem A die absolute Erhabenheit des absoluten Geistes über alles Potenzielle andeuten, oder das jede Möglichkeit Uebertreffende seines Wesens, weil vielmehr seine Wirklichkeit jeder Möglichkeit zuvorkommt. So entsteht daraus folgendes Schema:

$$-A + A \pm A$$
$$A^1 \; A^2 \; A^3$$
$$A^0$$

Wir wiederholen dabei, daß alle diese Bezeichnungen gar nichts zur Erkenntniß der Sache beitragen, und daß es nicht entfernt Schelling's Meinung war, damit wie in der Algebra operiren zu wollen. Es kam ihm dabei lediglich darauf an, diese Potenzen, worauf seine ganze Metaphysik beruht, durch ein sinnliches Zeichen für die Vorstellung zu fixiren, damit man gewissermaßen vor Augen habe, daß sie verschiedene Principien sind, und in welcher Ordnung sie zu einander stehen. Er erblickte darin ein didactisches Hülfsmittel, ähnlich wie man ja in der Logik zu diesem Behuf nicht blos algebraische Bezeichnungen, sondern selbst geometrische Figuren angewandt hat. Und warum auch nicht, wenn dadurch die Sache faßlicher wurde? Sollte aber in unserem Falle der didactische Werth derartiger Bezeichnungen als gering oder gar als zweifelhaft erscheinen, so bliebe doch immerhin die dadurch ermöglichte Kürze und feste Bestimmtheit des Ausdruckes. Setzt Schelling sein A^1 oder A^2, so bedarf es keiner weiteren Worte, man weiß, wovon die Rede ist, der Gedanke kann da gar nicht abschweifen. Das ist der unbestreitbare Nutzen solcher festen Typen. Und so ist es bekanntlich in der Astronomie allgemein üblich, Sonne, Mond und Planeten, wie ihre Stellungen, durch einfache Zeichen anzugeben, wie in jedem Kalender auf jeder Seite zu sehen ist. Man weiß es gar nicht anders. Kaum wäre überhaupt eine Wissenschaft, die sich nicht einiger eigenthümlicher Zeichen bediente. Und dasselbe geschieht andererseits im gemeinen Leben in mannigfaltigster Weise.

Die Sache aber noch weiter betrachtet, — was sind denn Buchstaben, um welche es sich hier zunächst handelt, wenn nicht an und für sich bloße Zeichen? Nämlich Lautzeichen, doch was stände wohl dem entgegen, daß sie unter Umständen statt dessen vielmehr zu Begriffszeichen würden, woran auch einst schon Leibnitz gedacht hat. Es wäre dies offenbar nichts anderes als eine Steigerung ihrer Bezeichnungskraft. Und warum nicht selbst zu Zeichen für ganze Sätze? Nicht nur denkbar erscheint das, sondern es müßte zugleich als sehr wünschenswerth gelten, — in so weit nur dadurch der Gedanke nicht litte. Denn Worte machen wir ohnehin schon genug, und wenn sich wenigstens im Schreiben durch einige einfache Zeichen so manche breitspurige Worte und Redewendungen sparen ließen, wäre das ein offenbarer Gewinn. Dazu aber könnten in der Philosophie die schellingschen Bezeichnungen allerdings etwas beitragen, so bald man sich einmal

daran gewöhnt hätte. Was thut es, daß sie vordem nicht üblich gewesen? Er hat dann eben Bahn gebrochen und sich damit ein Verdienst erworben.

Möge man im Uebrigen darüber denken, wie man will, — der Inhalt der schellingschen Lehre ist von jenen Bezeichnungen gänzlich unabhängig. Wer also dergleichen nicht liebt, der mag die Zeichen einfach ignoriren. Wir hingegen glaubten von dieser Sache schon um deswillen sprechen zu müssen, damit alle diejenigen, die etwa, durch unsere Schrift angeregt, hinterher an das Studium der schellingschen Werke gingen, schon im voraus mit den in Rede stehenden Bezeichnungen vertraut wären, die, als ein Novum, auf den ersten Anblick allerdings etwas Befremdendes haben, und so vom Studium zurückschrecken könnten. Darum hatten wir ihren Sinn klar zu machen, und das wird hiermit erreicht sein. Man sieht, die Sache ist herzlich einfach, und jedenfalls kein Grund vorhanden daran Anstoß zu nehmen.

---

5. Der Schöpfungsproceß.

Hiernach unsere Entwickelung fortsetzend, wollen wir doch erst noch vorweg bemerken, daß man sich nur gar nicht darüber wundern möge, wenn wir jetzt von den Potenzen wie von lebendigen Wesen sprechen. Es ist dies keinesweges eine blos tropische Ausdrucksweise, sondern sie sind das wirklich, und zwar im höchsten Maße, so gewiß als sie nichts Geringeres sind als die Mächte des göttlichen Wesens. Demnach nicht entfernt bloße Gedankengebilde, und insbesondere etwas toto genere anderes als etwa die Begriffe bei Hegel, bei welchem es offenbar ein bloßer Tropus ist, und oft ein sehr übel angebrachter, wenn er von der Fortbewegung der Begriffe, von ihrer Selbstdirimirung oder ihrem Umschlagen in's Gegentheil spricht, wie überhaupt von dem sich selbst denkenden Denken und dergleichen Phrasen mehr. Was also da erzwungen klingt, und zuletzt in's Sinnlose fällt, ist hier das ganz Natürliche, was gar nicht anders sein kann. Jetzt zur Sache.

Das Nächste ist dann, daß die erste Potenz, indem sie in's actuelle Sein übergeht, und dadurch aufhört potenziell zu sein, sondern vielmehr zu einem selbständigen für sich bestehenden Wesen wird, oder sich hypostasirt, — daß sie dadurch auch die zweite Potenz nöthigt, sich zu hypostasiren, wäre es auch gegen ihren Willen. Und ebenso die dritte Potenz. Die ursprüngliche Einheit der drei Gestalten des ewigen Seins ist damit verschwunden, und vielmehr in gegensätzliche Elemente zerfallen.

Die Potenzen sind in Spannung gerathen, indem sie sich gewissermaßen um das Sein streiten, welches einstweilen die erste Potenz allein besitzt, da sie selbst zu allem Sein geworden ist, so daß die zweite Potenz nun gar nicht anders kann, als diese erste Potenz wieder in ihren potenziellen Zustand zurückzubringen, um sich ihrerseits selbst wieder herzustellen, und dadurch auch der dritten Potenz wieder Raum zu geben.

So würden nun diese drei, jetzt einander widerstrebenden, Factoren überhaupt auseinander gehen, wären sie nicht durch die Einheit des göttlichen Wesens zusammengehalten, durch welches sie ja selbst nur sind. Weil sie also einander widerstreben, aber doch nicht von einander können, so entsteht eben dadurch ein wirklicher Proceß. Denn zu einem Proceß gehört immer zweierlei, nämlich 1) gegensätzliche Elemente, und 2) daß diese gegensätzlichen Elemente irgendwie verbunden sind. Sonst entsteht kein Proceß, welcher Art er auch sein sollte. Das sieht man selbst schon in dem gemeinen Civilproceß, wo zwei Parteien das ein und selbe Object beanspruchen, und sich dadurch ebenso entgegenstehen, als sie durch diesen gemeinsamen Anspruch zugleich zusammen gehalten werden. Ließe die eine Partei ihren Anspruch (oder resp. Widerspruch) fallen, so hörte der Proceß auf. Noch deutlicher wird die Sache in jedem Naturproceß, und am deutlichsten in dem organischen Leben, welches selbst ein ununterbrochener Proceß ist.

Nun wissen wir schon, was das Ziel des hier in Rede stehenden Processes ist, nämlich die Zurückbringung des vom Können zum Sein übergegangenen A ' in die reine Potenzialität, worauf dann auch die beiden anderen Potenzen ihre frühere Gestalt wiedergewonnen haben, und so gewissermaßen alles in integrum restituirt sein wird. Aber der Proceß ist darum nicht etwa resultatlos gewesen, sondern das Sein, nachdem es durch das Werden hindurch gegangen, hat eben dadurch die ganze Fülle seines Wesens, die vordem verschlossen in ihm lag, zu einer Welt entfaltet.

Ferner ist mit der Idee eines Processes auch selbst schon ein allmählicher Verlauf der Schöpfung gegeben, nach verschiedenen Entwickelungsstufen, wovon insbesondere die Geologie das redendste Zeugniß giebt. Und durch solches successive Fortschreiten kommt die ganze Reihe der Naturgebilde zustande. Die erste Potenz, welche einstweilen das ganze Sein geworden, ist dabei überall der Stoff, die causa materialis oder ex qua, die zweite hingegen die causa efficiens und formalis, oder per quam. Nur diese beiden Potenzen sind die unmittelbar wirkenden, die dritte wirkt nur mittelbar, nämlich durch die zweite, deren gegenwärtiges Sein wir ja auch als ein Müssen bezeichnet

hatten, die also wirken muß, statt dessen die dritte Potenz sich nur als das sein Sollende darstellte. Als solche ist sie die causa finalis oder in quam, d. i. die Zweckursache, im Hinblick auf welche eben die zweite Potenz allein wirkt. Ohne also selbst zu wirken, steht die dritte Potenz gewissermaßen als Schiedsrichter über der ersten und zweiten, jede derselben bestimmend, wie viel Antheil an dem Sein sie haben soll. Ein Punkt von der höchsten Wichtigkeit, denn ohne dies bliebe unerklärbar, wie es in dem allgemeinen Werdeproceß zu festen Gestalten kommen könnte. Warum wird z. B. aus dem, was einmal in's Werden gekommen, nur ein Krystall, und warum entwickelt es sich nicht immer weiter bis zur Pflanze oder zum Thier? Es muß ein Princip geben, welches so zu sagen dem Werden Stillstand gebietet. Darum gehören schlechterdings drei Grundursachen oder Principien dazu, um den Naturproceß erklärbar zu machen.

Diese drei Principien also wirken vom untersten Anfang an auf jeder Stufe der Naturentwickelung, und zwar im Ganzen wie in jedem einzelnen Dinge. Nichts, wobei sie nicht alle drei betheiligt wären. Darauf beruht, beiläufig bemerkt, der Begriff des Concreten, wie wir die wirklichen Dinge zu nennen pflegen. Sie sind eben nicht aus einem Princip entstanden, sondern aus mehreren zusammengewachsen, und zwar aus denselben Principien, worauf die ganze Schöpfung selbst beruht. Wie denn auch das Wort crescere wohl mit creare zusammenhängen dürfte, wonach das Concresciren folglich wieder nur eine fortgesetzte Schöpfung wäre. Wie Wenige denken aber wohl daran, wenn sie von „concret" sprechen, welches Mysterium diesem Begriff zu Grunde liegt! Gleichviel, es ist so. Und weil nun in den drei Principien oder Potenzen selbst wieder die Substanz des göttlichen Wesens enthalten ist, tritt darum auch in allen Naturgebilden ein Schein des Göttlichen hervor, in dem winzigsten Grashälmchen nicht minder als in dem Firmament.

Was wird uns nach dem allen die Welt sein? Principaliter geht sie von Gott aus, durch dessen Willen sie überhaupt nur ist. Wie sie aber geworden ist, ist sie das Werk der göttlichen Potenzen — denn Gott selbst wirkt immer nur durch Mittel, — und zwar wirken die Potenzen nicht von außen her, sondern sie stecken selbst in ihren Werken, und sind selbst allein das wahrhaft Seiende der Welt. So sind sie durch die Schöpfung allerdings zu etwas anderem geworden, als sie vor der Schöpfung waren, indem sich ihre gegenseitige Stellung, wie wir schon wissen, geradezu umkehrte. Und hatten sie ihre Einheit vordem in der Hineinwendung in Gott, so haben sie ihre Einheit jetzt

vielmehr in der Herauswendung, so daß auch diese Einheit sich gewissermaßen umgedreht hat. Und durch solche **uni versio** entstand das **Universum!** Ein Wortspiel, welches Schelling wiederholt anwendet, dessen etymologische Begründung wir indessen dahin gestellt sein lassen, da, was er dafür anführt, uns doch nicht ausreichend erscheint. Sonst wäre offenbar keine treffendere Benennung der Welt zu erdenken.

Denn eine versio muß auf unserem Standpunkt jedenfalls in der Schöpfung erkannt werden, nur nicht eine versio Gottes selbst. Er bleibt dabei derselbe der Er war, denn nach seiner **über**substanziellen Einheit verschlägt es Ihm nichts, die Substanz seines Wesens aus sich heraustreten zu lassen. Wäre Gott selbst nur die absolute Substanz, und nicht vielmehr übersubstanziell, — dann freilich würde das Heraustreten der Potenzen zu einer Emanation werden, so aber steht es anders. Und so kann dann auch, was in der Welt das wahrhaft Seiende ist, als göttlich anerkannt werden, ohne daß um deswillen Gott selbst aus sich herausträte. Wer gleichwohl auch in solcher Ansicht noch Pantheismus finden sollte, wird sich für solche Behauptung wenigstens nicht auf das neue Testament berufen dürfen. Vielmehr hätte er erst den hier direct entgegenstehenden Ausspruch des Apostels zu beseitigen, I. Kor. 15, 28, wonach am Ende der Tage Gott „Alles in Allem" sein wird. Einstweilen also wäre Gott nicht Alles in Allem, und sollte Er es dereinst werden, so scheint ja, Er müßte sich dann verändert haben. Nun kann doch aber Gott sich nicht verändern, wohl aber kann sich die Welt verändern, indem sie nämlich in die Ewigkeit zurücktritt, und so ihr jetzt außergöttliches Sein wieder zu dem Sein Gottes wird, bei welchem von Ewigkeit her alles Sein war.

Endlich könnte man noch daran Anstoß nehmen, daß wir hier die Potenzen des göttlichen Wesens wie physische Potenzen darstellen, welche als solche agiren und reagiren. Allein es ist damit keinesweges gesagt, daß sie überhaupt nichts anderes wären. Vielmehr werden sie uns später in noch viel anderer Gestalt erscheinen. Nämlich als die Elohim, welche (Gen. 1, 26) vor der Schöpfung sagen: „Laßt uns Menschen machen!" In solcher Gestalt sind sie dann die inneren Elohim. Für jetzt sind sie uns zu äußeren geworden, zu kosmogonischen Potenzen. Und das müssen sie doch auch wohl sein, wenn die Schöpfung erklärlich werden soll. Denn darum handelt es sich hier, etwas in Gott zu erkennen, was zwar in Gott nicht physisch ist, heraustretend aber, zu Principien alles Physischen werden kann. Und das ist gerade die Aufgabe: die Principien der Dinge, oder die Grundursachen, als aus Gott entspringend zu erkennen.

6. Allgemeine Bemerkungen über die weltbildenden Principien.

Somit sind wir jetzt zu der Lehre von den Principien gelangt, und weil doch diese Lehre eine so entscheidende Rolle in der Philosophie spielt, ja das eigentliche Adyton derselben bildet, wollen wir darüber noch einige weitere Bemerkungen machen.

Zunächst nämlich, daß, wie Schelling sagt, die eigentlichen Principien der neueren Philosophie überhaupt abhanden gekommen, und erst wieder zu entdecken gewesen seien. Das „cogito ergo sum", von woher die neuere Philosophie datirt, war doch offenbar kein Princip, sondern ein Satz, der dem Cartesius wohl zum subjectiven Anfang seines Philosophirens dienen konnte, woraus sich aber nichts Objectives ableiten ließ. Die leibnitzische Monade hingegen war allerdings ein Princip, nur war mit diesem alleinigen Princip nicht auszukommen. Dasselbe gilt von der absoluten Substanz des Spinoza, wie andererseits von dem fichtischen Ich. Implicite lagen darin Principien, aber sie traten nicht nach ihrer besonderen Wesenheit hervor. Sie herauszuarbeiten, war dann eben die Aufgabe Schelling's, die ihm doch erst sehr allmählich gelang. Was Kant betrifft, so konnte bei ihm von den objectiven Principien der Dinge keine Rede sein, da er das Wesen der Dinge selbst für unerkennbar hielt, und eigentlich nur unser subjectives Erkenntnißvermögen untersuchen wollte. Dem gegenüber meint nun freilich Hegel, die Principien der Dinge gründlichst erkannt zu haben, er hat aber vielmehr ihren wahren Sinn total verfälscht, und, soviel an ihm lag, auch bei Anderen von vornherein das Verständniß dafür zerstört, indem da die Principien in der Logik stecken sollen. Darum wird nun die hegelsche Metaphysik zu einem eben so hohlen Gerede, als andererseits sein absoluter Geist nur den inneren Widersinn dieses Systems offenbart. Denn erst am Ende des Ganzen und so zu sagen post festum producirt sich dieser absolute Geist, um sich für den lieben Gott auszugeben, obwohl er, weit entfernt die Welt geschaffen zu haben — was ja bei Hegel nicht der absolute Geist, sondern die absolute Idee thut, — vielmehr erst durch den Weltproceß selbst geschaffen wird, und sogar erst durch die Philosophie zur Vollendung gelangt, dem Wagnerschen Homunculus vergleichbar aus der dialektischen Retorte als Deulus hervorspringend. Eine wahre Satyre auf den wirklichen Gott. Denn jedenfalls müßten doch die Principien, aus welchen solcher Gott hervorging, noch über ihm selbst stehen, wie das Fatum über den alten Göttern schwebte. Ueber Gott steht aber überhaupt nichts, sondern die Principien sind selbst nur ewig durch die Ewigkeit Gottes. Auch sind sie als

Principien nicht für Gott, noch ist andererseits Gott selbst ein Princip, sondern Gott ist, wie man gesagt hat, selbst die causa causarum. Principien sind nur für das gewordene oder dem Werden unterworfene Sein.

In diesem Sinne hat die antike Philosophie die Principien zu erforschen gesucht, und zwar nach dem Vorgange des Pythagoras insbesondere Plato und Aristoteles. Diese Philosophen waren im Grunde genommen schon auf dieselben Principien gekommen, die sich in unseren Potenzen darstellen, wie Schelling ausführlich nachweist, indem er darin mit Recht eine Bewährung seiner eigenen Lehre erblickt. Denn wenn zwar die antike Philosophie nicht zu dem wahren Gott gelangte, so war sie doch in das Wesen der Dinge so tief eingedrungen, daß die Metaphysik noch heute aus Plato und Aristoteles schöpft, und hier wirklich das Goethesche Wort gilt:

„Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre faß' es an!“

Und eben das that Schelling. Er hat das alte Wahre angefaßt, und dergestalt mit seinen eigenen Ideen zu verschmelzen gewußt, daß dadurch der seit Cartesius abgebrochene Zusammenhang der Philosophie mit den Speculationen der Alten über die Grundursachen der Dinge wiederhergestellt ist. Denn nur Leibnitz hatte auch darin die Universalität seines Geistes bewiesen, daß er die Alten nicht minder berücksichtigte als die Neueren. Die von Kant — der zunächst durch Hume angeregt war — ausgegangene Entwickelung hingegen hatte die Philosophie fast ganz wieder von den antiken Ideen abgelenkt. Dies hier beiläufig.

Was es nun überhaupt mit den Ursachen zu bedeuten hat, kündigt schon ihr Name an, wonach sie das sind, was allen Sachen vorhergeht und wodurch erst Sachen sind. Die Grundursachen aber sind die primitiven und allgemeinen Ursachen, woraus erst die besonderen Ursachen entspringen, die dann selbst wieder neue Ursachen erzeugen, die sich von Stufe zu Stufe in das Unendliche verlaufen. Unterscheidet man die causa proxima von der causa remota, so handelt es sich für uns um die causa remotissima. Es sind dies aber Ausdrücke, in welchen immer etwas Relatives liegt, da doch die causa proxima zunächst eine causa remotior haben wird, diese wieder eine, und sofort, wobei jede vorhergehende in Beziehung auf die folgende die remota ist. Es kommt dann lediglich darauf an, wie weit die Untersuchung zurückgeht. Wo man aufhört, da ist man beziehungsweise zur Grundursache gekommen, obwohl sie an und für sich noch lange nicht

das Letzte ist. In speciellen Fragen kann man nicht anders verfahren, die Metaphysik aber beschäftigt sich mit den allgemeinen Grundursachen, die an und für sich selbst das Letzte sind, — das Letzte nämlich, wenn man regressiv von der Welt ausgeht, vom vorweltlichen Standpunkte hingegen betrachtet, das Erste. Kurz: die Ursachen im eminenten Sinne.

Freilich ist das Wort „Ursache" dem Begriff nur theilweise entsprechend, denn das, wodurch erst Sachen sind, dürfte nicht selbst Sache genannt werden. Vielmehr müßten wir sagen: es ist das „Ur" der Dinge, was auch wohl einst ein selbständiges Wort gewesen ist, statt dessen es jetzt sich nur noch in Zusammensetzungen erhalten hat. Immer aber bedeutet es das, was allem Anderen vorhergeht. Aehnlich verhält es sich mit dem lateinischen Wort „Princip", d. i. quod primum locum capit. Offenbar auch kein vollkommen dem Begriff entsprechender Ausdruck, denn es kommt nicht sowohl darauf an, was die erste Stelle einnimmt, sondern was an und für sich selbst das Allererste ist. Besser entspricht dem das griechische Wort ἀρχη, welches einerseits Anfang und andererseits Herrschaft bedeutet, und dann in der philosophischen Sprache für Princip gebraucht wird. Denn wie die Principien das Uranfängliche sind, so sind sie auch das, was alle Entwickelung beherrscht, die Klammern, welche die ganze Welt zusammenhalten. So zeigt sich ja auch selbst im öffentlichen Leben, daß, wo Principlosigkeit einreißt, bald alles aus Rand und Band geht, ökonomischer, moralischer und intellectueller Verfall daraus entspringt. Gehen wir noch weiter auf die Wurzel dieses griechischen Wortes im Sanscrit zurück, so bedeutet es danach so viel als „vermögen". Also dasselbe, was die schellingsche „Potenz" besagt und insbesondere die erste Potenz, das sein Könnende, welches doch offenbar der Anfang aller Dinge ist, daher auch gerade die erste Potenz als die Potenz par excellence gelten muß. Der schellingsche Ausdruck wäre demnach sogar besser als der griechische, und allein dem Begriff vollkommen adäquat. Bedeutet nun ἀρχη „Anfang", und beginnt die Schöpfung eben damit, daß überhaupt ein Anfang gesetzt wird, so ist es wieder das sein Könnende, welches selbst noch vor dem Anfang war, denn indem es jetzt in's Sein übergeht, fängt damit der Anfang an.

Fürwahr, wer den Begriff der Potenz recht gefaßt, und eine intuitive Vorstellung davon gewonnen, was alles darin liegt, der ist in die Metaphysik eingedrungen. Er steht an dem Urquell alles gewordenen Seins, der nirgends anders als in den Potenzen liegt. Und auch darin zeigt sich die glückliche Wahl dieses Ausdruckes, daß er uns zugleich das Vertrauen erweckt, es möchte mit den Potenzen wohl etwas auszurichten sein. Weshalb hießen sie sonst Potenzen, wenn sie nicht potent wären?

Sie sind von Gottes Gnaden die eigentlichen Weltpotentaten. Ja, sie tragen in sich selbst die Fülle alles Seins, und daraus muß doch etwas werden können.

---

7. Grundlage und Grundcharakter der Welt.

Ohne Principien oder Grundursachen, wodurch erst die Sachen zu Stande kommen, wäre eine Erklärung des Schöpfungsprocesses unmöglich. Darum mußten wir wissen, wie über die Principien zu denken sei, und daher die vorstehenden unabweislichen Zwischenbemerkungen. Dieser Punkt damit erledigt, kehren wir wieder dahin zurück, wo wir zuletzt die Entwickelung abbrachen. Nämlich zu der aus ihrer Potenzialität herausgetretenen ersten Potenz, dem sein Könnenden, welches vielmehr selbst zu allem Sein wurde, und nun durch die anderen Potenzen wieder in seine Potenzialität zurückgebracht werden muß, welches eben im Verlauf des Schöpfungsprocesses geschehen wird.

Vor der Hand ist diese erste Potenz selbst noch Alles, — nämlich wohl verstanden: alles Sein, was praeter Deum ist, oder alles gewordene Sein, worum es sich hier allein handelt —, indem sie aber dazu wurde, hat sich offenbar ihr eigenes Wesen radical verändert. Oder wie wäre eine radicalere Veränderung denkbar, als wenn, was vordem nur sein konnte, vielmehr selbst zu allem Sein wurde? In so fern also, und so lange dieser Zustand fortbesteht, wird diese Potenz auch ein neues Zeichen erhalten müssen, damit ihr an der Stirn geschrieben stehe, wie es sich dermalen mit ihr verhalte. Demnach eine Bezeichnung ad interim, und so bezeichnet Schelling diese erste Potenz, die in ihrem potenziellen Zustande A^1 war, in ihrem jetzigen Zustande vielmehr als B, damit die radicale Veränderung um so sinnfälliger werde. Eine Bezeichnung, die ihrem Zwecke vollkommen entspricht. Ist nämlich die allgemeine Formel dafür, daß ein Wesen sich selbst gleich geblieben, $A = A$, so ist hingegen die allgemeine Formel für die Veränderung eines Wesens $A = B$, d. h. A ist zu B geworden. Und so ist unser früheres A^1 interimistisch zu B geworden, das Ziel des Processes besteht dann aber — um in unserer Zeichensprache zu reden — gerade darin, daß es wieder aufhöre B zu sein, indem es in statum potentiae zurückkehrt, und damit das wiederhergestellte A^1 ist. Das wiederhergestellte, sage ich, und freilich nicht das ursprüngliche A^1, sondern das durch den Proceß hindurchgegangene und dadurch gewissermaßen verklärte A^1 wird es dann sein. Wie das gemeint ist, wird sogleich erkennbar werden.

Was hat nämlich die in Rede stehende radicale Veränderung zu bedeuten? Ist das sein Könnende vielmehr zu allem Sein geworden, so hat es eben damit sich selbst verloren, und während es vordem das reine An=sich gewesen, ist es jetzt hingegen das reine Außer=sich. Gerade, wie man von einem Menschen sagt: er ist außer sich, er weiß sich nicht mehr zu fassen noch zu halten, sein Bewußtsein ist wie zerflossen. So ist das zu B gewordene A^1 das absolut grenzenlose, formlose und qualitätslose Sein, welches von alle dem nichts wissen will, und demnach am besten das blinde Sein genannt wird, oder das blind Seiende. Und darin besteht nun der Fortschritt des Processes, daß dieses blinde Sein so zu sagen über seine Blindheit erhoben wird, in dem es Gestalt und Qualität annimmt, und sich dadurch erkennbar macht. Ja, zuletzt auch sich selbst erkennt, indem es im Menschen zum bewußten Sein, oder zum **Bewußtsein** wird. Als das zunächst blinde Sein hingegen ist es das, was Plato das *ἄπειρον* nennt, das Grenzen= und Formlose, zu welchem erst das *πεϱας*, d. i. das Begrenzende, hinzukommen muß, damit eine Welt entstehen kann. Oder in der Sprache der Mythologie geredet, ist es das Chaos und weiter die Nacht, woraus alle Dinge hervorgingen. Denn alle Geburt ist aus dem Dunkel in's Licht. Gerade wie wir auch in der Genesis lesen „es war finster auf der Tiefe".

Sehen wir ferner, wie sich hier das zweideutige Wesen der ersten Potenz offenbart, die natura anceps, auf welche wir gleich zu Anfang hinwiesen, als wir zuerst von dem sein Könnenden sprachen. Denn als ein solches, welches nur erst sein kann, erscheint es ja im Vergleich zu dem wirklichen Sein wie ein Nichts, und nun siehe da! — wenn es aus seinem potenziellen Zustande heraustritt, ist es selbst vielmehr alles Sein, oder reißt alles Sein an sich, indem es dies aber thut, verliert es eben darin sich selbst. Um deswillen haben die Pythagoräer dieses Princip, welches sie schon sehr wohl kannten, als die Dyas bezeichnet, als die Zweiheit, während sie hingegen dasjenige Princip, welches dieses zerflossene Sein in Form und Gestalt bringt, — unsere zweite Potenz — die Monas oder Einheit nannten, so daß aus dem Zusammenwirken der Dyas und Monas alle Dinge entstanden sein sollten. Und das bezeugt gerade die Tiefe ihrer Anschauung, daß sie den eigentlichen Urstoff nicht etwa in der Monas, sondern in dem zweideutigen Wesen der Dyas fanden. Denn was die Grundlage der ganzen Welt bildet, muß wohl von der Art sein, daß es selbst noch nicht irgend etwas Bestimmtes ist, aber alles werden kann, somit schwankend zwischen Nichtsein und Sein.

Denselben Charakter der Zweideutigkeit, der Ambiguität, trägt darum auch die ganze aus diesem Urprincip entstandene Welt, da alle Dinge aus Sein und Nichtsein gemischt sind, wie schon Hippokrates gesagt. Indem sie dann seiend erscheinen, sind sie doch wirklich nicht, was sie scheinen. Und ebenso ist es darum auch mit dem menschlichen Leben und allen seinen Herrlichkeiten. Hat man sie genossen, so sind sie wie nicht gewesen, und am Ende unseres Lebens kommt uns alles wie ein Traum vor. Gerade wie der Titel eines Stückes von Calderon lautet: „Das Leben ist Traum.“ Shakespeare hat einmal ähnlich gesprochen, und was solche Genien gesagt, kann wohl nicht ohne Wahrheit sein. Gleichwohl aber ist es andererseits eine so ernsthafte Sache mit dem menschlichen Leben, daß es Folgen für die Ewigkeit hat. Wie schwer muß es also sein, seinen wahren Sinn und Werth zu erkennen! Doch dies nur beiläufig, um dem Leser zu Gemüthe zu führen, wie es sich hier wirklich um Dinge handelt, mit welchen zugleich die Räthsel des menschlichen Daseins verknüpft sind, deren erste Knoten sich gewiß schon in der Schöpfung geschürzt haben werden, als deren Endziel zuletzt der Mensch auftrat.

Darum ist es so wichtig vor Allem erst das Wesen jenes Urprincips zu erkennen, woraus die Welt hervorging, d. h. unserer ersten Potenz, die einstweilen zu dem blinden Sein wurde. Schelling kann es nicht genug einschärfen, diese Potenz recht im Auge zu behalten, denn indem sie dem ganzen Weltproceß zum Grunde liegt, nimmt sie darin immer neue Gestalten an, sie ist ein wahrer Proteus. Später werden wir sie auch als Grundlage des mythologischen Processes erkennen, und selbst in der Philosophie der Offenbarung spielt sie noch ihre Rolle. So können wir nicht umhin, immer wieder auf diese Potenz zurückzukommen, um ihr Wesen von allen Seiten zu betrachten, wobei es doch immer in einem neuen Lichte erscheint. Ein rasches Fortschreiten hingegen würde hier nur verwirren, darum Geduld! In das Mysterium der Schöpfung einzudringen, kann jedenfalls nicht mit einem Schlage gelingen.

Also noch einmal: das sein Könnende ist nach Gottes Willen in das wirkliche Sein übergegangen, und dadurch zunächst das schrankenlose, form- und qualitätslose blinde Sein geworden. Allein als solches ist es ganz gegen die Absicht des Schöpfers, und insofern viel mehr das nicht sein Sollende. Doch wohl verstanden: es soll nicht überhaupt nicht sein, sondern es soll nur nicht in seiner Wüstheit sein, welche nichts Gestaltenes wie auch nichts Erkennbares zuließe, indessen doch Gott durch die Schöpfung sein eigenes Wesen erkennbar machen wollte. Warum nun ließ Er dieses wüste blinde Sein aufkommen, welches seiner

Absicht durchaus widerspricht? So möchten wir wohl fragen. Aber darin liegt es, daß Gott in der Schöpfung ganz eben so per contrarium handelt als in der Geschichte, wo Er ja fortwährend auch das nicht sein Sollende zuläßt, damit durch Negation desselben das sein Sollende erreicht werde. Darum nennt die Schrift selbst Gott einen wunderlichen Gott, weil er sein Regiment so ganz anders führt, als wir nach unserem kurzsichtigen Weltverstande für zweckmäßig erachten. Aber auch nur Gott darf so per contrarium handeln, weil Er der Erreichung seiner Absichten von vornherein gewiß ist. Die Zeit verschlägt Ihm nichts, weder in der Geschichte noch in der Weltschöpfung, für Ihn ist überhaupt die Zeit ein reines Nichts. Deus patiens quia aeternus. Wir eintägigen Menschen hingegen sind ungeduldig, weil für uns die Zeit etwas ist, und wir nicht viel Zeit zu verlieren haben.

Ich sage aber mehr: Gott mußte hier per contrarium handeln, um seine Absicht zu erreichen, und darum zuerst dem blinden wüsten Sein gewähren lassen, damit durch Ueberwindung desselben das daraus Entstandene ein Gewordenes und Werdendes sei. Eine Natur nicht etwas blos Gemachtes, welches als solches todt wäre, woran Gott keine Freude haben könnte, als der ein Gott der Lebendigen und die Lebendigkeit selbst ist. Um deswillen also erzählen die Himmel erst recht die Ehre Gottes, um mit dem Psalmisten zu reden, weil sie kein bloßes Gemächte der göttlichen Allmacht, sondern zugleich ein selbst Gewordenes sind. Und darin zeigt sich erst recht die überschwängliche Weisheit des Schöpfers, daß aus dem wüsten blinden Sein am Ende das hervorgehen mußte, was Er gewollt.

A contrario geht uns also der Weltproceß aus und per contrarium schreitet er fort. Das kann selbst schon deshalb nicht anders sein, weil doch der erste Anfang in einer uni-versio bestand, worauf nun successive eine versio, eine Wendung auf die andere folgen mußte, bis das Ganze zur Vollendung gelangte, indem von Stufe zu Stufe, was zunächst für sich selbst zu bestehen schien, hinterher vielmehr zum Mittel für einen höheren Zweck herabgesetzt wurde; wie z. B. die Erdschichten zur Unterlage für die Pflanzenwelt wurden, und diese wieder für die Thierwelt. Selbstverständlich dann, daß die Schöpfung sich nur in einem allmählich fortschreitenden Proceß vollziehen konnte. Die unermeßlichen Zeiträume, welche in dieser Hinsicht die Geologen annehmen, um die Bildung der Erdschichten erklärbar zu machen, erregen uns daher nicht den geringsten Anstoß. Tausend Jahre oder Millionen Jahre gelten uns gleich, von Zeitdauer ist gar keine Rede in unserer Theorie, welche nur die innere Möglichkeit des Processes zu zeigen hat, und über-

haupt auf das Ueberempirische gerichtet ist, während Zeitbestimmungen wie Raumbestimmungen etwas rein Empirisches sind.

Genug, das wüste schrankenlose Sein muß zu seiner wahren Bestimmung zurückgeführt werden, nämlich: nicht für sich zu sein, sondern nur als Unterlage für das gestaltene Sein, für die Creatur. Wie es aber zunächst ist, ist es vielmehr aller Creatur feindlich, als reine Allgemeinheit, die gar keine Besonderheit aufkommen läßt, indessen doch jede Creatur etwas Besonderes ist, und ohne Besonderheit gar nicht sein kann.

Da sehen wir wieder die innere Contrarietät, denn so sehr auch jenes Princip alles besondere, gestaltene und qualificirte Sein ausschließt, und dem gegenüber wie ein verzehrendes Feuer ist, so bleibt es doch die Voraussetzung und Unterlage von Allem. Nicht ohne tiefe Wahrheit hat darum unter den alten Naturphilosophen Heraklit in dem Feuer das Urlement erkannt, woraus alle Dinge entstehen, und worin sie sich wieder auflösen. Selbst unsere heutige Geologie scheint sich wieder dieser Ansicht zu nähern, indem sie doch auch von einem feurig flüssigen Zustande des Erdkörpers ausgeht. Allein so wollen wir die Sache nicht verstanden haben, denn sprechen wir hier von Feuer, so meinen wir gleichwohl nicht das Feuer, wie es jetzt in und auf der Erde erscheint, da dies ja selbst schon etwas Besonderes und etwas Materielles ist, indessen wir bis jetzt noch gar nicht zur Materie gekommen sind. Wir wollten durch die verzehrende Eigenschaft des Feuers nur das Wesen jenes uranfänglichen Seins vorstellbar machen, nämlich seine ausschließliche Allgemeinheit, die neben sich überhaupt nichts duldet.

Ein so geartetes Urprincip müssen wir offenbar annehmen, weil sonst unerklärlich bliebe, warum das besondere, gestaltene und qualificirte Sein, nachdem es einmal zur Existenz gelangt, nicht ruhig fortexistirt, sondern fortwährend mit der Wiederauflösung bedroht ist, der es zuletzt wirklich verfällt. Sieht es nicht wahrlich so aus, als ob im Hintergrunde eine Macht läge, die alles wieder in das Chaos zurückziehen möchte, so daß alles Existirende nur im Widerstand gegen diese Macht existirt, wie es auch nur dadurch zur Existenz gelangte, daß es sich dieser Macht entrang? Erschiene die Natur nur immer so wie an einem Frühlingsmorgen oder in einer Sommernacht so würden wir freilich nicht auf solche Gedanken kommen. Aber dieses sanfte, freundliche, nur Leben athmende Wesen kann uns auch ein ganz anderes Antlitz zeigen, welches uns mit Schrecken erfüllt, wenn wir die Elemente in Kampf gerathen sehen, und vielmehr das Werk der Zerstörung beginnt. Woher dieser innere Widerspruch? Damit ist die Frage noch lange

nicht erledigt, daß der Physiker seine Theorien über die Entstehung der Erdbeben, der Orkane, der Wasserhosen u. s. w. aufstellt, so begründet diese Theorien auch wären, und die Erscheinungen als solche vollkommen erklärten. Denn immer wird bei solchen Erklärungen die Natur mit ihren zwiespältigen Kräften schon vorausgesetzt, indessen die weitere Frage bleibt: warum ist die Natur ein solches Wesen? Eine Frage, welche offenbar über das empirische Gebiet hinausweist, und worauf — wenn überhaupt eine Antwort möglich ist, — jedenfalls nur die speculative Physik oder die Naturphilosophie eine Antwort geben kann. Wen solche Frage von vornherein nicht interessirt, der mag die Naturphilosophie bei Seite lassen, sie ist nicht für ihn, die Empirie muß aber einsehen und anerkennen, daß es allerdings ein überempirisches Gebiet giebt, oder sie versteht sich selbst nicht. Denn wer sich selbst kennt, der kennt auch seine Grenze. Darum ist es andererseits dasselbe Sich mißverstehen, wenn hingegen die Naturphilosophie sich dazu verirrt, über Dinge absprechen zu wollen, worüber nur die empirische Forschung entscheiden kann.

Fragt man aber vielleicht: warum denn hier diese Aeußerungen über die Naturphilosophie? Ei, darum, weil wir in der That uns bereits in der Naturphilosophie befinden, und im vollen Zuge sind, uns immer tiefer darin zu versenken. Denn über die Natur philosophiren, hatte Schelling von Anfang an gesagt: heißt die Natur schaffen, und jetzt sind wir eben dabei, uns die Schöpfung nach ihrer inneren Möglichkeit denkbar zu machen. Ein Unternehmen, welches Schelling selbst nie hätte wagen können, ohne seine früheren naturphilosophischen Arbeiten, die ihm doch immerhin einen Compaß darboten, mittels dessen sich auf diesem noch nie befahrenen Meere der Forschung einigermaßen steuern ließ. Dazu waren ihm durch den seitdem erfolgten Umschwung seiner Denkweise auch neue Sterne aufgegangen, die ihm Richtpunkte angaben, und eine neue Sonne, in deren Lichte ihm dann freilich die Dinge erheblich anders erschienen, als in seiner ursprünglichen Naturphilosophie, für welche die Natur ein in sich selbst ruhendes Wesen war, statt dessen jetzt die Aufgabe wurde, sie als eine von Gott ausgegangene Schöpfung zu erkennen.

---

8. Die Materie.

So viel im Allgemeinen vorausgeschickt, ist hiernach zu sehen, wie aus dem wüsten blinden Sein, welches zunächst Alles ist, das gestaltete Sein hervorgehen und so allmählich der Kosmos zu Stande kommen konnte. Denn offenbar ist es die Grundlage alles Entstandenen, aber

darauf kommt es auch gerade an, daß es wirklich Grundlage für Anderes werde, während es bis jetzt noch blos für sich ist, und für sich sein will. Ja, es ist nichts weiter als das schrankenlose Wollen, die blinde Sucht des Willens. Wie nun aber der Wille, als das Ursein, dasjenige ist, was allein wirklich Widerstand leisten kann, so ist er auch allein das wirklich Ueberwindliche, d. h. was in sich selbst überwunden werden kann, so daß es sich innerlich verändert. Was nicht Wille ist, kann man nur äußerlich umgestalten oder zerstören. Innerlich überwunden aber wird der Wille, in dem er sich einem anderen Willen hingiebt.

Solcher andere Wille ist hier unsere zweite Potenz, die von jetzt an zu wirken beginnt. In ihr ist, wie wir uns erinnern werden, der selbstlos wollende Wille, also gerade das Gegentheil von jener blinden Sucht des außer sich gekommenenen Seins, des zu B gewordenen A[1]. Der erste Fortschritt ist demnach, daß das blinde Sein, welches in seiner ausschließlichen Allgemeinheit jedes besondere Sein, jede Creatur, unmöglich machen würde, diese seine Ausschließlichkeit doch in soweit aufgiebt, daß es sich jenem selbstlos wollenden Willen der zweiten Potenz zugänglich macht, und dadurch anfängt überwindlich zu werden, — ich sage überwindlich, nicht schon überwunden. Doch offenbar schon eine große Veränderung. Aehnlich wie es gewiß schon ein großer Schritt zum Besseren ist, wenn Jemand, der, wie man sagt, ganz außer sich gekommen, endlich anfängt auf Vernunft zu hören, obwohl er damit noch lange nicht vernünftig geworden ist; nur daß er sich doch damit in der Möglichkeit befindet, vernünftig zu werden. Und darauf kommt es hier wirklich an, denn zuletzt soll aus diesem blinden Sein das menschliche Bewußtsein hervorgehen, als das Ziel der ganzen Schöpfung.

Damit also, daß dieses blinde Sein sich der zweiten Potenz zugänglich macht, materialisirt es sich, es wird zur **Materie**, und so zur Mutter aller Dinge, denn materia = mater. Wir bitten dies scharf in's Auge zu fassen, denn das ist für uns der entscheidende Punkt, daß die Materie nicht selbst schon das Ursprüngliche und von Ewigkeit her Seiende ist, sondern selbst erst ein Gewordenes. Oder genauer: das im Werden Begriffene, gewissermaßen auf der Schwelle stehend zwischen dem noch nicht Wirklichen und dem eigentlich Wirklichen. Denn wirklich im eigentlichen Sinne ist erst die gestaltete oder qualificirte Materie, die auch allein erst empirisch wahrnehmbar ist. Die Materie als solche tritt nicht in die Erscheinung, sie ist nur das Substrat derselben, was nicht mit den Sinnen sondern nur im Denken zu erfassen ist. Man kann ihr keinerlei besondere Eigenschaften zuschreiben, sondern sie selbst

macht erst Eigenschaften möglich. Wie wird hiernach die Urmaterie, oder die Materie als solche, zu denken sein?

Wir können zunächst nur sagen: als ein schlechthin sich selbst gleiches Continuum, so gewiß das blinde Sein das schlechthin Eine und Allgemeine war, womit bis jetzt nichts weiter vorging, als daß es sein ausschließliches Fürsichsein aufgab, und sich vielmehr dazu hingab für Anderes zu sein, indem es für den Einfluß der höheren Potenz empfänglich wurde. Denn nichts weiter bedeutet sein Sichmaterialisiren. Also gerade die schlechthinnige Continuität wird zum Wesen der Urmaterie gehören. Statt dessen aber will man vielmehr ein schlechthin discontinuirliches Wesen aus ihr machen, indem sie aus Atomen oder Moleculen bestehen soll, die dann selbst wieder als sehr verschieden gedacht werden! Ebenso gut könnte man sagen: der Raum bestehe aus Punkten. Denn zwischen dem Raum und der Urmaterie dürfte wohl ein innerer Zusammenhang sein, wie wir später noch sehen werden, und die Atome werden eben als materielle Punkte gedacht. Die grundloseste Imagination, und was läßt sich nicht alles imaginiren! Hat doch der englische Chemiker Dalton, der seiner Zeit eine hervorragende Rolle spielte, sogar beschrieben, wie die verschiedenen Sorten von Atomen — die doch andererseits schlechthin unsichtbar sein sollten! — aussähen, indem er dabei kecklich behauptet, daß die chemischen Verbindungen in keiner anderen Weise denkbar seien, als durch Zusammenlagerung der Atome, und daß er keine andere Weise der Verbindung zulasse! Da müssen wir's wohl glauben.

Ist es denn nicht der reine Ungedanke, die Materie aus einem Etwas zu erklären, was selbst schon materiell ist, so daß wir uns ganz einfach im Zirkel herumdrehen? Oder sollten hingegen die Atome als selbst nicht materiell gedacht werden, so wäre doch eben zu sagen, was sie wären? was man sich aber zu sagen erspart. Dabei behauptet man, sich auf rein empirischem Boden zu bewegen, während man freilich in der unendlichen Kleinheit der Atome, zufolge deren sie sich jeder Wahrnehmbarkeit entzögen, sich zugleich das Mittel verschafft, wodurch solche Hypothese im voraus gegen jede empirische Widerlegung gesichert sein soll. Und solches Zeug läßt man sich bis diesen Tag vorreden, man nimmt es sogar als exacte Wissenschaft an, um dafür die Naturphilosophie als leere Phantasterei zu verspotten! Wo ist denn noch Phantasterei, wenn nicht in dieser Atomenlehre, so gewiß als die Atome selbst die offenbarsten Phantasmen sind. Fürwahr, wer etwa in der schellingschen Auffassung der Sache nur einen wunderlichen Einfall erblicken möchte, der würde doch immerhin zugeben müssen, daß wenigstens

innerer Sinn darin ist, statt dessen uns dort der baare Unsinn aufgetischt wird.

Sieht man der atomistischen Physik auf den Grund, so ist es kurz gesagt nichts weiter als die Angst vor der Metaphysik, welche die Empiriker zu dieser sinnlosen Theorie verleitet hat. Mit der Untersuchung der materiellen Erscheinungen beschäftigt, können sie ja freilich nicht umhin, sich auch eine Vorstellung von der Materie selbst zu bilden, diesem geheimnißvollen Wesen, welches allen Erscheinungen zum Grunde liegt, ohne je selbst zu erscheinen. Sondern nur die irgendwie gestaltene und qualificirte Materie erscheint, sei es als Gase, Flüssigkeiten oder feste Körper, — sie sind nicht die Urmaterie, die aber darin ist, und alle diese Gestalten annimmt. Wie ist das möglich? Man will sich die Sache erklären, aber die Erklärung soll selbst wieder empirisch sein, während doch hier vielmehr die Grenze ist, wo die Empirie aufhört, so gewiß als die Materie an und für sich nicht erscheint. Da greift man denn zu den Atomen, als zu unendlich kleinen Körperchen, weil man von Körpern eine sinnliche Vorstellung hat, und von der successiven Verkleinerung auch, so daß es scheint, man bliebe dabei immer noch auf empirischem Boden, wenn die Verkleinerung in's Unendliche gehend gedacht werde. Aber das Unendlichwerden ist an und für sich schon das Transscendiren aus dem Empirischen in's Ueberempirische, wie wir anderer Orten gesagt.

Um der Wichtigkeit dieser Frage willen sehen wir uns hier noch zu einigen Nebenbemerkungen veranlaßt. Denn davon, wie man über die Materie denkt, hängt hinterher die ganze Weltanschauung ab. Wir wiederholen also: die Materie ist nicht das Uranfängliche, dem nichts weiter vorherginge, sondern sie ist selbst schon ein Gewordenes. Geworden nämlich aus dem blinden Sein, das seinerseits wieder ein Element des göttlichen Seins ist, welches darin außer sich kam, — also an und für sich etwas Metaphysisches und Geistiges, was nur ungeistig und physisch wurde. Dies angenommen, so hat es nichts Widersprechendes, sondern ist vielmehr ein nahe liegender Gedanke, daß, was vordem metaphysisch und geistig war, am Ende auch wieder metaphysisch und geistig werden kann und werden muß. Nämlich im menschlichen Bewußtsein, als dem Endziel des ganzen Naturprocesses. Ist hingegen die Materie selbst das Uranfängliche, welchem a parte ante nichts vorher ging, so wird auch a parte post nicht darüber hinauszukommen sein.

Durch die Annahme von Atomen ist dies schon damit ausgesprochen, daß die Atome für untheilbar und unveränderlich gelten, wonach

folglich die daraus bestehende Materie ein unüberwindliches Wesen sein müßte, statt dessen sie vielmehr überwindlich sein muß, wenn der menschliche Geist begreiflich werden soll. Diese Ueberwindlichkeit geleugnet, so wird das unvermeidliche System der Materialismus. Was wir den menschlichen Geist nennen, ist nur eine Illusion, welche die Wissenschaft zu zerstören hat. Auch meint man, daß dies mit dem Fortschritt der Naturforschung, insbesondere der Physiologie, vollständig gelingen, und endlich vollständig klar zu machen sein werde, wie unsere vermeintlichen Geistesthätigkeiten lediglich Nerventhätigkeiten seien. Allein, wie weit man auch damit käme, — immer stände dem die einfache Thatsache des menschlichen Selbstbewußtseins entgegen, welches offenbar nur dadurch ist, daß ein Etwas darin ist, welches sich schlechtweg von allen körperlichen Affectionen, wie überhaupt von allem Materiellen unterscheidet, und indem es sich alledem entgegensetzt, eben dadurch sich selbst setzt. Das hätte man wohl von Fichte gelernt haben sollen! Der baare Unsinn also, das menschliche Selbstbewußtsein als eine physische Erscheinung erklären zu wollen; gleichviel aber, der Materialismus kann nicht anders. Trotz aller Physiologie, Anatomie, Chemie u. s. w. endigt er demnach mit dem totalen Bankerott. Denn das wird Niemand bestreiten, daß mehr als alles andere zuletzt das Selbstbewußtsein der Erklärung bedarf, als wodurch erst alles Andere für den Menschen Werth hat und überhaupt für ihn da ist. Das Selbstbewußtsein bei Seite gelassen, — so ist nichts erklärt.

Selbstverständlich nun, daß nach dem materialistischen System wie mit einem Schlage allen religiösen Ueberzeugungen der Boden entzogen ist, da Religion doch jedenfalls geistige Wesen voraussetzt. Ist der menschliche Geist eine Illusion, so die Religion noch mehr, und Gipfel der Illusion der Unsterblichkeitsglaube. Oder was soll dann noch fortleben, wenn dieser Leib in Staub zerfällt, wenn doch andererseits der menschliche Geist selbst nur ein Product der organischen Thätigkeit dieses Leibes war? Baare Verrücktheit endlich, an eine Auferstehung zu denken, wodurch der abgeschiedene Geist dereinst auch wieder zu seinem ehemaligen Leib käme, der längst verwest und dessen Staub in alle Winde verflogen ist! Nichts klarer als das, — sobald man einmal die Materie als das Uranfängliche ansieht. Ist sie das aber nicht, sondern selbst erst durch Transmutation eines metaphysischen Principes entstanden, so wird auch das, was die eigentliche Essenz des Leibes bildete, dadurch gar nicht angegriffen, wenn dieser Leib in Staub zerfällt. Und damit ist die Auferstehung denkbar geworden, denn, was aufersteht, das ist so zu sagen der metaphysische Leib, welcher in dem sinnlichen Leibe war.

Man sieht, wie unendlich viel von diesem einen Punkte abhängt. So viel, daß auch in denjenigen Fragen, die das geistige Leben und insbesondere die Religion betreffen, dem Urtheil jede feste Basis fehlt, wenn man nicht in die Physik eingeht, und dann über die Physik hinaus in die Metaphysik. Denn nichts unbestreitbarer, als daß das ganze geistige Leben des Menschen mit der Natur verflochten ist, und darin eben liegt es, daß der Materialismus sich so plausibel zu machen weiß. Will man ihn überwinden, so muß man ihm erst seinen eigenen Boden entziehen, indem man ihm zeigt, wie die Materie selbst auf ein prius hinweist, welches nicht physisch sondern metaphysisch ist.

Verlangt man nach dem Allen noch weitere Erklärungen über das Wesen der Materie, so können wir nur auf den Zusammenhang unserer ganzen Entwickelung hinweisen. Denn was die Materie ist, das ist sie nur in und für den Weltproceß. Eine besondere Wesenheit, außerhalb dieses Processes, hat sie nicht, sondern ihr Wesen besteht eben in jener Bestimmungslosigkeit, vermöge deren sie, ohne selbst eine besondere Qualität zu besitzen, der allgemeine Träger aller Qualitäten und die gemeinsame Mutter aller Dinge wird, die somit alle aus dem einen und selben Urstoffe entstehen. Wer möchte wohl meinen, daß die in der heutigen Chemie sogenannten Elemente, wie z. B. die Metalle, von Anfang an als verschiedene Stoffe vorhanden gewesen wären, sondern durch den Schöpfungsproceß specificirte sich erst die allgemeine Materie zu verschiedenen Stoffen. Auch scheint eben dies von jeher die instinctive Anschauung der Menschen gewesen zu sein. Daher der so alte und so hartnäckig festgehaltene Glaube an die Künste der Alchemie, wie insbesondere an die Goldmacherkunst. Ein Glaube, der nur dadurch zum Wahn wird, daß er dem Menschen ein Vermögen zuschreibt, welches nur der Schöpfer besaß. In unseren Laboratorien können wir die eigenthümlichen Qualitäten, welche die Materie durch den Schöpfungsproceß empfing, nicht wieder aufheben, denn dies hieße ja den Schöpfungsproceß selbst rückgängig machen wollen. So weit reichen unsere Künste nicht, und darum können wir nicht Kupfer in Gold oder Blei in Silber verwandeln, so sehr auch allen Metallen die eine und selbe Urmaterie zum Grunde liegt.

---

9. Das Firmament.

Mit dieser letzteren Aeußerung sind wir aber unserer Entwickelung schon vorausgeeilt, da der nächste Fortschritt nicht so wohl in der Spezifirung oder Qualifizirung der Materie besteht, als vielmehr

darin, daß sie Gestalt annimmt, durch Quantitirung, wie jetzt zu sehen ist.

Wir sagten, das wüste Sein hat sich der zweiten Potenz zugänglich gemacht, indem es sich materialisirte. Sofort aber reagirt es auch wieder gegen diesen höheren Einfluß, und als die gestaltlose Urmaterie behauptet es noch immer seine Ausschließlichkeit. Je mehr es nun ausschließend sein will, um so mehr muß es sich zugleich in sich selbst contrahiren, sonst könnte es nicht ausschließen. Doch gerade durch solche Contraction erfolgt hinterher das Gegentheil, nämlich daß die unendliche Fülle der Urmaterie gewissermaßen die Bande sprengt, und in's Grenzenlose auseinandergeht. Mit diesem Auseinandergehen dessen, was vordem in absoluter Einheit gehalten und ganz in einander war, ist dann erst der Raum gesetzt; d. h. der sinnliche Raum, in welchem wir alle Dinge anschauen, und ich sage: dieser Raum ist jetzt gesetzt, weil er jetzt erst wirklich ist, seitdem ein Auseinander da ist. Weiter aber, in dem unendlichen Auseinandergehen der Materie, contrahirt sich auch sofort das Auseinandergegangene wieder in sich selbst, und so wird es zu dem Sternenheer. Die Sterne sind damit für sich bestehende Wesen, die als solche ihren Ort zu behaupten streben, indem aber andererseits auch die ursprüngliche Einheit der Urmaterie sich noch geltend macht, nämlich durch die allgemeine Attraction, können sie ihren Ort nur behaupten durch die unablässige in sich zurückgehende Bewegung. Und damit ist die Zeit gesetzt, weil erst mit der Bewegung der Sterne etwas gegeben ist, was aufeinanderfolgt, und ohne Aufeinanderfolge keine Zeit wäre. Durch die allgemeine Attraction also wird das Sternenheer zu dem einheitlichen Weltgebäude. Daß aber das ursprünglich ausschließliche Sein sich der zweiten Potenz zugänglich gemacht, manifestirt sich in dem Universum durch das Licht, als die Erscheinungsform der zweiten Potenz. Denn das Licht ist an und für sich selbst nicht räumlich, sondern es durchdringt den Raum, und vermittelt dadurch die ideale Einheit des Universums, wie hingegen die allgemeine Attraction die reale.

Ohne Zweifel wird dies alles auf dem ersten Anblick sehr sonderbar erscheinen. Allein wir müssen wiederholen: über die Natur philosophiren, heißt die Natur schaffen, und hier war die Aufgabe, die innere Möglichkeit zu zeigen, wie auf Grund unserer Prämissen das Universum entstehen konnte, nämlich durch fortgesetzte Action der zweiten Potenz auf das allgemeine blinde Sein, wie andererseits fortgesetzte Reaction desselben. Die innere Folgerichtigkeit wird man nicht bestreiten, und es wird sich zeigen, daß wir, auf demselben Wege weitergehend, zuletzt doch zu sehr wichtigen Ansichten gelangen. Inzwischen mag man immerhin

das Ganze für ein bloßes Spiel der Phantasie halten, der darin liegende Ernst wird schon hervortreten. Fahren wir fort.

Das Weltgebäude ist nun die eigentliche Grundlegung zur Natur, daher es auch — die Sache vollkommen bezeichnend — das Firmament heißt. Als solches ist es eben, im eigentlichen Sinne des Wortes, noch nicht selbst Natur zu nennen. Schon das unmittelbare Gefühl, sagt Schelling, sträube sich dagegen, die Sterne in demselben Sinne für Naturproducte anzusehen, wie Steine, Pflanzen und Thiere, oder selbst Gebirge, Flüsse und Meere. Auch werden wir die Sterne weder als organische noch als unorganische Wesen bezeichnen dürfen, sondern das ist ein Unterschied, der erst an und auf dem Weltkörper hervortritt. Ueberhaupt würde es nicht gestattet sein, die Sterne als solche irgend wie nach den Erscheinungen zu beurtheilen, die wir auf unserer Erde wahrnehmen, und wodurch wir doch nicht einmal wissen, was diese unsere Erde an und für sich selbst sei. Alle Gebilde derselben sind schon etwas Besonderes und im eigentlichen Sinne Concretes, insofern in ihnen etwas von den drei Potenzen zusammengewachsen ist, in den Sternen hingegen waltet noch das allgemeine Ursein, welches sich zwar schon der zweiten Potenz zugänglich gemacht, aber dieselbe noch nicht in sich aufgenommen hat. Darum sind auch die Sterne nicht in demselben Sinne Individuen, wie etwa die einzelnen Steine, Pflanzen oder Thiere, sondern als Individuen sind sie zugleich das Allgemeine, indem jeder Stern, was er ist, nur als Glied des ganzen Firmamentes ist.

So sehen wir in dem Himmelsgewölbe in der That die Schöpfung als ein Ganzes vor uns, weil das in dem Sternenheer enthaltene allgemeine Sein die Grundlage der ganzen Schöpfung ist. Darum macht uns der Sternenhimmel den überwältigenden Eindruck des Unendlichen und Ewigen, vor welchem alles Irdische in nichts verschwindet. In diesem Sinne sagt Kant, der sich bekanntlich viel mit Astronomie beschäftigt: Zweies erfülle das menschliche Gemüth mit immer neuer Bewunderung, der Blick auf den gestirnten Himmel über uns, und auf das Sittengesetz in uns. Ein schöner Gedanke, und zugleich so recht charakteristisch für den Standpunkt dieses Mannes, dem das Uebersinnliche für unerkennbar galt, außer insofern es sich in dem menschlichen Bewußtsein durch den kategorischen Imperativ des Sittengesetzes ankündige, welchem er dann dieselbe Allgemeinheit und Unveränderlichkeit zuschrieb, wie den Gesetzen der Himmelsbewegungen. Auch Dante verräth dasselbe tiefe Gefühl des Ueberschwänglichen, was im Hinblick auf das Sternenheer liegt. Jeden Theil seiner göttlichen Comödie beschließt er damit, das letzte Wort ist jedesmal „Sterne“. Und gewiß, die Sterne

sind uns wie Boten und Zeugen einer höheren Welt, ihr Anblick stimmt uns unwillkürlich zur Andacht. Denn wenn zwar in allen Naturgebilden und Naturerscheinungen noch ein Abglanz des Göttlichen zu finden ist, so kann sich doch nichts mit dem Sternenhimmel vergleichen, als dem Ausdruck des ersten allmächtigen Fiat, und dem Inbegriff des ganzen göttlichen Seins, welches durch die Schöpfung offenbar wurde.

Daher ferner das Staunen, womit uns jede unerwartete Himmelserscheinung erfüllt, und welches bei dem einfachen Naturmenschen sich zum Entsetzen steigert. Denn der Himmel gilt uns als das ewig Gleiche und Unveränderliche. Sollten hingegen Veränderungen eintreten, wodurch das Firmament in Unordnung gerathen zu sein schiene, so wäre wohl auch alles Andere mit dem Untergang bedroht, so gewiß als die ganze Schöpfung auf dem Firmament beruht. Darum bezeichnet in populärer Redeweise „des Himmels Einsturz“ den allgemeinen Untergang. Welches Erschrecken mußten insbesondere Sonnen- und Mondfinsternisse erregen, so lange man ihre Gesetzlichkeit noch nicht erkannt hatte! Des Himmels Einsturz schien ja wirklich damit angekündigt zu sein. Und daraus nun, daß man in dem Firmament das ewig Unveränderliche anschaute, erklärt sich auch zugleich, warum man schon im hohen Alterthume so viel Sorgfalt auf die Beobachtung der Planeten verwandte, die doch im Verhältniß zu dem ganzen Sternenhimmel verschwindende Größen sind, und jedenfalls für das materielle Bedürfniß der Menschen gar nichts bedeuten. Allein die Bewegungen der Planeten erschienen eben als Irregularitäten am Himmelsgewölbe, worüber man sich aufklären und gewissermaßen beruhigen wollte, indem man diese Irregularitäten auf eine Regel zurückzuführen suchte.

Andererseits aber, und trotz seiner überschwänglichen Erhabenheit, tritt doch gerade an dem Sternenhimmel zugleich am allerauffallendsten dieselbe Ambiguität hervor, die allem Geschaffenen einwohnt. Wohl erscheint uns das Himmelsgewölbe als die verkörperte Ewigkeit, aber ist es nicht zugleich die ewige Ruhelosigkeit, die sich darin manifestirt? Die Planeten haben ja ausdrücklich ihren Namen davon, und so umkreist die Erde — wie der Dichter Lenau sagt — in ewig ungestillter Leidenschaft die Sonne. Und warum dürften wir nicht so sprechen? Denn sind die Sterne im unaufhörlichen Wandeln begriffen, so scheinen sie doch ein Ziel zu suchen, welches sie gleichwohl niemals finden. Daß sie nun ein Ziel suchen, darin werden wir das Walten der dritten Potenz erblicken, als der causa finalis, daß ihnen aber ihr Ziel ewig unerreichbar bleibt, — das wird es eben sein, was das Weltgebäude, so herrlich es als solches sein mag, über sich selbst hinaustreibt zu höheren Stufen der Entwickelung.

---

10. Zeit und Raum.

Doch ehe wir jetzt damit fortfahren, scheint uns hier die geeignete Stelle zu sein, uns erst noch näher über Zeit und Raum zu erklären, wovon wir bisher nur andeutend sprachen. Denn nicht nur ist das Universum in Zeit und Raum, sondern es selbst ist die verkörperte Zeitlichkeit und Räumlichkeit, so daß ohne das Universum Zeit und Raum nur Abstractionen wären.

Nun sagten wir schon: Zeit ist nur, wo etwas aufeinanderfolgt, die einfachste Erscheinung des Aufeinanderfolgens ist aber die mit dem Universum gegebene Bewegung der Himmelskörper, wodurch wir auch allein die Zeit messen können. Was wäre sonst ein Jahr, ein Tag, eine Minute? Es ist lediglich zu bestimmen durch den Bogen, welche die Sterne am Himmelsgewölbe beschreiben, oder die Erde in ihrer Laufbahn, und wovon dann die Bewegung des Zeigers auf der Uhr das Abbild ist. Nun mögen wir genau beobachten, wie der Secundenzeiger einmal herumläuft und damit eine Minute vollendet ist, was aber eine Minute Zeit an und für sich selbst sei, davon haben wir keine weitere Vorstellung. Wahrgenommen wird nur die Bewegung, überhaupt was in der Zeit geschieht, die Zeit selbst hingegen, in der es geschieht, läßt keinen Eindruck zurück, sie ist hinterher wie nicht gewesen. Ihr Sein ist nur als ein Nichtsein.

Anders verhält es sich mit dem Raume, der die beharrende Form des Universums ist. Den Raum messen wir daher an ihm selbst, durch irgend eine zu Grunde gelegte Raumgröße, Zeit und Bewegung gehört nicht dazu. Und indem wir uns dann eine Raumgröße successive in's Grenzenlose erweitert denken, gewinnen wir einigermaßen selbst eine Vorstellung von dem unendlichen Raume. Obwohl aber der Raum als solcher das absolut Ruhige ist, enthält er doch ein latentes Princip der Bewegung in sich, worauf auch unsere Sprache hindeutet, indem von dem Substantivum „Raum" das Verbum „räumen" gebildet wird, wie desgleichen im Griechischen von χωρος das Verbum χωρειν, und wie das lateinische spatium mit pandere und passus zusammenhängt. Raum ist eben Ausdehnung, wir haben keine andere Vorstellung von ihm. Was wäre aber Ausdehnung ohne ein Dehnen, und dieses wieder ohne etwas, was sich dehnt? Darum werden wir nicht etwa meinen, der Raum sei der Schöpfung vorhergegangen, und dann das Weltgebäude hineingeschoben, sondern er ist der Schöpfung so wenig vorhergegangen als die Zeit, wohl aber sind Zeit und Raum in dem Sinne Voraussetzungen für alles Geschaffene, als eben durch den ersten Anfang

der Schöpfung die Zeitlichkeit und Räumlichkeit gegeben war. Jene nämlich damit, daß in der lauteren Ewigkeit überhaupt ein Anfang gesetzt und so gewissermaßen der erste Schritt zur Schöpfung gethan war, dieser aber damit, daß das in's Sein übergegangene sein Könnende, wie wir seines Ortes sagten, außer sich kam. Der Raum selbst ist nichts anderes, als eben dieses Außersichgekommensein als solches.

Weiter dann die drei Dimensionen der Zeit und des Raumes, — warum sind es drei? Es muß so sein, sagen wir, wegen der drei Potenzen, die in der Schöpfung wirken. Indessen ist von Dimensionen im eigentlichen Sinne bei der Zeit nicht wohl zu reden, sondern Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind die verschiedenen Erscheinungsformen der Zeit, und wir bemerkten schon früher, inwiefern dieselben den drei Gestalten des Seins entsprechen. Die Hauptfrage betrifft dabei das Verhältniß zwischen Zeit und Ewigkeit, und da sahen wir auch schon, wie die Zeit erst aus der Ewigkeit entspringt, die Ewigkeit selbst aber etwas ganz anderes ist, als etwa nur die unendliche Zeit: „Der Augenblick ist zwar kurz, hat in dieser Hinsicht Schelling einmal gesagt, aber die Ewigkeit ist noch viel kürzer", weil nämlich in der Ewigkeit alles zumal ist, und der Begriff der Dauer da überhaupt keine Anwendung findet. Nur relativ betrachtet, erscheint die Ewigkeit selbst als Zeit, und gliedert sich danach in drei Aeonen: in den Aeon vor der Welt — der eben zur Vergangenheit wurde, als mit der Schöpfung ein Anfang gesetzt wurde, — dann in den Aeon der Welt, in welchem wir leben, und in den Aeon, der nach der Welt sein wird. In allen dreien ist die ein und selbe Ewigkeit, indem der Aeon der Welt, den wir im eigentlichen Sinne Zeit nennen, doch nichts anderes ist, als so zu sagen die aus sich herausgetretene Ewigkeit.

Ist nun zwar die Zeit nur, in dem sie vergeht, und insofern nur die absolute Vergänglichkeit selbst, so ist es doch gerade diese absolute Vergänglichkeit der Zeit, wodurch die Ewigkeit sich manifestirt. Auch wird allein dadurch in uns der Gedanke der Ewigkeit angeregt, als des Positiven in jener reinen Negativität der Zeit, die uns mit Schauder erfüllt, und bei der wir im Denken nicht stehen bleiben könnten, ohne in Verzweiflung zu enden. Wer dann also in dem Zeitlichen das Ewige hindurch blicken sieht, von dem gilt der Sinnspruch:

„Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit
Von allem Streit."

Die reine Negativität der Zeit ficht ihn nicht mehr an, sondern die

Zeit wird ihm zum Gleichniß der Ewigkeit. Denn wenn wir am Schlusse des Faust lesen:

„Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichniß,“

so ist gerade die Zeit die absolute Vergänglichkeit selbst, und läge nicht ein Gleichniß der Ewigkeit in ihr, so wäre sie überhaupt nicht.

Nur der Raum, der an sich selbst gemessen werden kann, hat darum auch Dimensionen im eigentlichen Sinne, d. i. Länge, Breite und Höhe. Zwar an sich noch etwas rein Abstractes, ist mit diesen Dimensionen doch in der That schon der Prototypus des ganzen Weltprocesses gegeben. Sind sie nämlich im Raume selbst noch ganz unterschiedlos, — denn was ich als Länge, Breite oder Höhe ansehe, ist für den Raum gleichgiltig, die eine Dimension ist wie die andere, — so besteht nun eben der Fortschritt darin, daß diese Dimensionen eine specifische Bestimmtheit annehmen. So haben wir schon früher bemerkt, wie sich der Magnetismus als Längenkraft darstellt, die Electricität als Flächenkraft, der Chemismus als Körperkraft, worin also die drei Dimensionen realisirt sind. Selbst schon in den Erscheinungen des Lichtes zeigen sich diese drei Stufen, nämlich in der gradlinigen Verbreitung desselben, in der Zurückstrahlung von der Fläche und endlich in der Brechung, wo das Licht das Medium — wie die Luft, Wasser oder Glas — durchdringt, und damit selbst in körperlicher Verbreitung erscheint.

Ihre volle Bedeutung erhalten aber diese Dimensionen erst in den organischen Gebilden, und zuletzt in der menschlichen Gestalt, nämlich durch die Unterschiede von Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links. Unterschiede, welche um so bestimmter hervortreten, je mehr sich die Gestalten der menschlichen nähern. Insofern nun auch schon in der Krystallisation gewissermaßen ein Anlauf zum Lebensproceß zu erblicken ist, tritt damit auch schon ein Oben und Unten hervor; wo nämlich der Krystall aus der Mutterlauge herauskrystallisirt, und daran wie an seinem Boden angewachsen ist. Der vollständig ausgebildete Krystall hingegen, an welchem der Krystallisationsproceß nicht mehr wahrnehmbar ist, zeigt kein verschiedenes Oben und Unten. Für die Pflanze aber ist dieser Unterschied grundwesentlich, weil ihr vorherrschendes Streben eben darin besteht, sich der Schwere zu entringen, sich aus dem Dunkel in's Licht zu erheben. Erst in der Thierwelt macht sich neben dem Oben und Unten das Vorn und Hinten geltend, und je mehr das Thier dem Menschen ähnelt, dann auch das Rechts und Links, indem das Herz um so mehr nach links rückt. Für den Menschen endlich

werden diese Unterschiede so wichtig, daß sie sogar zur Bezeichnung moralischer und intellectueller Begriffe dienen, wie im Deutschen „rechts“ zugleich das Wahre und Zweckmäßige bezeichnet, „links“ das Ungeschickte, Falsche und Verderbliche, und ähnlich in den slawischen Sprachen, im Lateinischen und im Griechischen. Daß die abendländischen Völker von links nach rechts schreiben, die Semiten hingegen von rechts nach links, und die Chinesen zugleich von oben nach unten, dürfte wohl auch nicht auf blos zufälligen Ursachen beruhen, sondern einigermaßen durch die Weltanschauung dieser Völker bedingt sein. Von unten nach oben schreibt kein Volk. Doch dies nur beiläufig.

Im engen Zusammenhang mit der Ansicht vom Raume steht die Frage nach der Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Weltalls. Eine Frage, wobei, wie Kant meinte, die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch gerathe, weil die Behauptung der Unbegrenztheit eben so wenig zu widerlegen sei, wie die Behauptung der Begrenztheit. Wie löst sich uns nun dieser Widerspruch? Der Raum, und damit das Weltall, sagt Schelling, ist an und für sich grenzenlos, weil er in sich selbst kein Princip der Grenze hat, was aber doch nicht hindert, daß ihm ein höheres Princip zur Grenze wird. Aehnlich, wie in der Mathematik das Unendliche erster Ordnung selbst wieder verschwindet vor dem Unendlichen zweiter Ordnung. Das Höhere, welches den Raum begrenzt, — und wohlverstanden, den sinnlichen Raum, um welchen es sich hier handelt —, ist dann der übersinnliche oder intelligible Raum, d. h. nicht etwa der Raum, welcher blos in unserem Intellect wäre, sondern der nur im Denken zu erfassen, nicht sinnlich wahrnehmbar ist, aber darum doch kein Nichts ist. Durch diesen intelligiblen Raum ist also der sinnliche Raum und damit das ganze Weltall begrenzt. Nur fällt die Grenze nicht etwa jenseits der letzten Nebelflecke im Weltall, sondern sie ist hier und allenthalben, indem der sinnliche Raum gar nichts anderes ist, als der veräußerlichte intelligible Raum selbst. Gerade wie die Ewigkeit die intelligible Zeit, und die sinnliche Zeit, d. h. die Zeit im eigentlichen Sinne, nur die aus sich herausgetretene Ewigkeit ist. Anders wäre insbesondere auch die Allgegenwart Gottes nicht begreiflich zu machen, welche das religiöse Gefühl schlechthin fordert, während es doch andererseits allen Vorstellungen von Gott widersprechen würde, daß er im Raum existirte wie die sinnlichen Wesen, sondern er existirt in dem intelligiblen Raume, welcher überall, und eben so in als über dem sinnlichen Raum ist. Dieser intelligible Raum also — den in seiner Weise auch Herbart lehrt — ist nun das, was im religiösen Sinne der Himmel heißt, in welchem Gott thront. Und danach

ist es vollkommen richtig: unsere wahre Heimath ist im Himmel, unser Erdenleben nur wie eine Pilgerfahrt.

Noch etwas anderes endlich als der sinnliche oder empirische Raum, und der übersinnliche oder intelligible Raum, ist der Raum, in welchem die Mathematik ihre Constructionen ausführt, und worüber wir hier noch ein mehreres zu sagen haben, weil das am besten dazu dienen möchte, die Vorstellung des Lesers von dem sinnlichen Raum zu dem übersinnlichen hinzuleiten, indem der mathematische Raum gewissermaßen ein Mittleres zwischen dem sinnlichen und übersinnlichen ist. Wir werden ihn den nicht sinnlichen Raum nennen dürfen, weil sein Wesen erst dadurch hervortritt, daß die sinnliche Vorstellung verschwindet, ohne doch in das eigentlich Uebersinnliche überzugehen. Gerade wie überhaupt die Mathematik zwischen der Physik und Metaphysik in der Mitte liegt, und auf die Metaphysik hinweist, ohne doch je selbst zur Metaphysik zu werden.

Obgleich nämlich die Mathematik die sinnlichen Figuren nicht entbehren kann, so daß z. B. nicht einmal die elementaren Sätze vom Dreieck sich nicht beweisen ließen, ohne Dreiecke hinzuzeichnen, sind es doch nicht entfernt die hingezeichneten Dreiecke selbst, um welche es sich dabei handelt. Das mathematische Dreieck ließe sich überhaupt nicht zeichnen, so wenig als der mathematische Punkt und die mathematische Linie, wovon der gezeichnete Punkt und die gezeichnete Linie nur Andeutungen sind. Was dann aber mit Hülfe des hingezeichneten Dreiecks bewiesen wird, gilt vielmehr von dem Wesen des Dreiecks als solchen, und obgleich das Wesen des Dreiecks nicht anders gedacht werden kann als räumlich, so ist es doch nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern was sinnlich wahrgenommen wird, ist immer nur das eine bestimmte Dreieck, welches ich hinzeichne, und von dessen empirischer Gestalt ich gleichwohl wieder abstrahiren muß, um zur reinen Vorstellung des Dreiecks als solchen zu gelangen. In dem sinnlichen Raume muß also gewissermaßen noch ein nichtsinnlicher Raum stecken, in welchem eben das nicht sinnliche Dreieck ist, oder das Dreieck nach seiner Wesenheit. Denn dieses nichtsinnliche Dreieck bildet so wenig ein bloßes Gedankending, daß vielmehr alle sinnlichen Dreiecke ihre Eigenschaften erst von jenem zu Lehn tragen. Erscheint es als das ideale Dreieck, so ist hier gerade das Ideale das am meisten Reale.

Aber nicht blos der Raum nimmt so zu sagen in der Mathematik einen eigenthümlichen Charakter an, sondern auch die Zeit. Nämlich in der Analysis, wo die Größen als im stetigen Fließen und also in Bewegung begriffen gedacht werden, oder wie man gemeinhin sagt

„variabel", und mit dieser Variabilität oder Bewegung ist doch implicite die Zeit gesetzt. Nur wieder nicht die empirische Zeit, worin eins nach dem anderen folgt, sondern die fließende Größe ist alles, was sie werden kann, schon von vornherein und mit einem Schlage. Sie ist in einer Bewegung begriffen, in welcher die Zeit, gegenüber der empirischen Zeit, als Nichtzeit erscheint. Trotzdem aber kann auch die Analysis die Anknüpfung an sinnliche Vorstellungen nicht entbehren. Es müssen da Zahlen, Buchstaben und sonstige Zeichen hingeschrieben werden, die immer vor Augen stehen, mit bloßen Worten wäre kein Schritt zu thun, so daß wir uns also noch keinesweges in der Region des reinen Denkens befinden, so wenig als in der Geometrie.

Gleichwohl wird die Analysis mit vollem Recht die höhere Mathematik genannt, weil sich in ihr Zeit und Raum vermählen, in dem die fließenden Größen nicht blos Zahlengrößen sind, sondern zugleich Linien und Flächen darstellen. Daher dient auch gerade die Analysis dazu, um alle diejenigen Naturerscheinungen zu berechnen, die zugleich zeitlich und räumlich sind, und wodurch sie insbesondere der Astronomie und Physik die wichtigsten Dienste leistet. Allein um deswillen ist die Mathematik doch keine bloße Hülfswissenschaft, sie hat ihre eigene Würde und ihren eigenthümlichen Reiz, welcher gerade darin besteht, daß der Geist des Mathematikers in seinen Speculationen so ganz bei sich selbst bleibt. Wie der Welt entrückt, befindet er sich in einer Region reinster Klarheit und ungestörter Stille, indem das Sinnliche der mathematischen Bezeichnungen, welches an und für sich für den Geist etwas Aeußerliches wäre, sich fortwährend in sich selbst aufhebt. „Reine Mathematik, sagt darum der Romantiker Novalis, ist reine Seligkeit, das Leben der Götter ist Mathematik." Es ist dies wirklich die Seligkeit des aristotelischen Gottes, wie wir früher bemerkten. Zugleich liegt darum etwas Geheimnißvolles in der Mathematik, — schon die Zahlenreihe, die als eine so einfache Sache erscheint, ruft Fragen hervor, an denen sich der Scharfsinn der größten Mathematiker versuchte, — und daraus erklärt sich, daß Mathematiker auch einen Zug in's Mystische haben können, wie selbst bei Newton hervortrat, der im späteren Alter sich apokalyptischen Betrachtungen hingab.

Und um auch dies noch zu sagen, da wir doch einmal auf die Mathematik gekommen, — darin liegt nun eben der Werth derselben für die höhere Geistesbildung, und dadurch wird sie zu einer Vorschule für die Philosophie, daß sie nicht blos eine Verstandesgymnastik bildet, sondern — was mehr bedeutet — den Geist von der Herrschaft der sinnlichen Vorstellungen befreit, und damit zum reinen Denken vorbereitet

und für das Uebersinnliche empfänglich macht. So lehrt auch die Erfahrung, daß eigentlich philosophische Köpfe immer zugleich eine mathematische Ader haben. Wem hingegen diese Ader und damit die mathematische Vorschule fehlt, der wird sich schwer in die Region des reinen Denkens erheben können, und wenn doch, so wird es ihm da an Klarheit und Bestimmtheit fehlen; er weiß sich nicht zu halten, er geräth in Verwirrung, wenn er sich im reinen Denken bewegen will. Desgleichen aber lehrt nicht minder die Erfahrung, daß nicht etwa umgekehrt auch Mathematiker immer eine philosophische Ader haben. Selbst tüchtige Mathematiker können ganz unphilosophische Köpfe sein, sogar ganz unempfänglich für alles Andere, was außerhalb ihrer Fachwissenschaft liegt, so daß sie dann vielmehr als flache und beschränkte Köpfe erscheinen. Daß dies möglich ist, erklärt sich daraus, daß die Mathematik auch eine Seite hat, wonach sie zum reinen Formalismus wird, infolge dessen insbesondere der mathematische Calcul gewissermaßen mechanisch betrieben werden kann, ohne Nachdenken darüber, was eigentlich mit den Größen vorgeht. Und daraus wird nun weiter erklärlich, wie gerade die Anwendung der höheren Analysis auf die Physik dazu gedient hat, daß die mechanischen und atomistischen Theorien sich um so mehr entwickeln und geltend machen konnten, weil sie mit Hülfe derselben sich mathematisch construiren lassen, was ohne die Analysis unmöglich wäre. Dann steift man sich auf die imponirende Sicherheit der Rechnungen, die ja als Rechnungen ganz unantastbar sind, indessen doch damit für die Wahrheit der dabei zu Grunde gelegten Vorstellungen, worüber vielmehr die Metaphysik zu urtheilen hätte, gar nichts bewiesen ist. Denn daß sich mit den Atomen rechnen läßt, beweist doch nicht ihre Existenz. Man meint aber damit die Einwendungen der Metaphysik beseitigt zu haben, und will infolge dessen das Metaphysische überhaupt zur Chimäre machen. Um also solchen Behauptungen den Boden zu entziehen, ist es sehr wichtig zu erkennen, daß vielmehr die Mathematik, worauf man sich dabei zu stützen vermeint, selbst die Unzulänglichkeit und Unhaltbarkeit aller blos sinnlichen Vorstellungen zeigt, da gerade in der Mathematik das Sinnliche in sich selbst verschwindet, und damit der Geist zu dem Uebersinnlichen hingeleitet wird. Und so aufgefaßt, kann dann auch die Mathematik sehr wesentlich dazu helfen, daß man zu richtigen Ansichten über Zeit und Raum gelangt, welche beide das eigenthümliche Gebiet bilden, in welchem sich die Mathematik bewegt.

Fürwahr, es muß mit Zeit und Raum nicht wenig auf sich haben, wenn doch darin allein schon der Stoff liegt für eine so altberühmte, so reichhaltige und hoch entwickelte Wissenschaft, wie es die Mathematik

ist, die so viele bedeutende Geister mit Vorliebe pflegten, und die ihrem Namen nach sogar die Wissenschaft par excellence bildet. Und die allgemeinste Wissenschaft muß sie wohl sein, insofern doch alle Wissenschaften auf das Existirende gerichtet sind, alles Existirende aber in Zeit und Raum existirt. Nur die Philosophie richtet sich nicht blos auf das Existirende, sondern mehr noch auf alle das, was vor und über dem Existirenden ist. Gleichwohl ist die Frage nach Zeit und Raum auch für die Philosophie eine eben so wichtige als schwierige, und gar nicht zu umgehende. Die Philosophie muß sich schlechterdings darüber erklären, weil die ganze Weltanschauung dadurch bedingt ist, wie man über Zeit und Raum denkt.

So ist denn diese Frage seit Kant in den Vordergrund der Speculation getreten. Der lehrte nämlich, daß Zeit und Raum nichts weiter als die nothwendigen Formen unserer Anschauung seien. Die Zeit für den inneren Sinn, der Raum für den äußeren Sinn, wonach also Zeit und Raum nur in uns wären, aber die Dinge selbst, oder wie er sagt „das Ding an sich“ nichts angingen. So viel ist dabei freilich richtig, daß Zeit und Raum als Anschauungen in uns sein müssen, da nicht mit bloßen Begriffen, sondern nur auf Grund innerer und äußerer Anschauung davon zu sprechen ist, allein um deswillen sind Zeit und Raum doch nicht blos unsere subjectiven Anschauungsformen. Schelling erkennt darin vielmehr zugleich die objectiven Bedingungen für die Existenz der Dinge selbst, — wie es denn schon ein Grundgedanke seiner Jugendphilosophie war, daß zwischen dem Subjectiven und Objectiven ein inneres Band bestehe, — und nur unter dieser Voraussetzung wurde es ihm möglich, eine Schöpfung zu construiren, was auf kantischem Standpunkt unmöglich war. Mußte also Kant die Schöpfung bei Seite lassen, so verschwand ihm natürlich auch der Schöpfer. Gott blieb ihm nur ein Postulat der praktischen Vernunft, und der ganze Inhalt der Religion schrumpfte ihm zu einem abstracten Vernunftsystem zusammen, als „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, wie ausdrücklich der Titel eines seiner Werke besagt. Man sieht, wie dies allerdings mit seinen Vorstellungen von Zeit und Raum zusammenhing.

Sind wir damit auf Kant gekommen, so mögen auch noch einige Bemerkungen über Schopenhauer folgen, für diejenigen Leser, die vielleicht von seinen Lehren inficirt sein sollten. Es sind dies heut zu Tage nicht Wenige, zumal seitdem die schopenhauersche Philosophie durch Hartmann in neuer Zurichtung aufgetischt wurde, und durch den Schein, als wäre sie damit zur exacten Wissenschaft geworden, für Viele einen neuen Reiz erhalten haben mag. Wenn nun freilich Hartmann dabei

nur ein formales Talent bewiesen, so muß hingegen Schopenhauer in der That für ein philosophisches Genie gelten, welches nur leider von Anfang an in die Irre gerieth. Und zwar nicht am wenigsten durch die kantische Lehre von Zeit und Raum, die Schopenhauer selbst annahm, und die er dann nur viel consequenter durchführte, als es verdem Kant gethan, der einerseits zu schüchtern dazu gewesen sein mag, wie er andererseits zu viel bon sens dazu besaß, als daß er die Dinge auf die Spitze trieb. Hatte dann Fichte den Muth gehabt, die praktischen Consequenzen aus dem kantischen Kriticismus zu ziehen, so zog Schopenhauer die theoretischen Consequenzen daraus, wonach er gewissermaßen den Gegensatz zu Fichte bildete, und woraus auch beiläufig erklärbar wird, wie er so garnichts von Fichte wissen will, den er überhaupt nicht als einen Philosophen ansieht, obgleich er doch im Grunde genommen im Punkte des Subjectivismus mit ihm zusammenstimmt. Wenn aber Fichte blos handeln, und zu diesem praktischen Zwecke sich selbst eine Welt bilden will, so will Schopenhauer nur erkennen, und als Hauptziel der Erkenntniß gilt ihm eben, die Nichtigkeit der Welt zu erkennen. Nun, ich meine die Welt, wie sie das fichtische Ich aus sich heraus projicirte, war ja wirklich eine nichtige Welt, und so zeigt sich abermals ein innerer Zusammenhang mit der fichtischen Lehre, worüber nur Schopenhauer kein Bewußtsein hat. Er hält sich vielmehr an die kantischen Vorstellungen von Zeit und Raum, und wenn doch die Welt in Zeit und Raum existirt, so muß sie wohl innerlich nichtig sein, wenn andererseits Zeit und Raum nur unsere Anschauungsformen sind. Da zeigt sich die Tragweite der Frage! Die innere Nichtigkeit der Welt hat dann Schopenhauer allerdings auf das tiefsinnigste erfaßt, so daß man nach dieser Seite bei keinem Besseren in die Schule gehen könnte. Es ist in dieser Hinsicht viel von ihm zu lernen. Die positive Seite der Welt hingegen besteht für ihn nicht, während wir die Welt von Anfang an als ein zweideutiges Wesen erkannten, was aus Sein und Nichtsein gemischt ist, und folglich auch eine positive Seite hat. Für Schopenhauer ist in der Welt überhaupt kein Sein. Selbstverständlich daher, daß von einer Construction der Schöpfung bei ihm keine Rede ist, desgleichen auch von keiner Construction der Geschichte, und consequenter als Kant, lehrt er nicht einmal eine Religion der reinen Vernunft. Religion findet überhaupt keinen Platz in seinem Systeme, nur eine Moral existirt noch für ihn, die nichts mit Gott zu schaffen hat, noch zu schaffen haben kann, da es für ihn gar keinen Gott giebt, oder es wäre das Nirwana der Buddhisten. Dahin ist dieser Mann gekommen, von welchem man wie von Hamlet sagen möchte: „Oh, welch ein edler

Geist ist hier zerstört!" Denn auch in seinem äußersten Wahn ist noch Methode, und überall funkelt das Genie heraus.

Um endlich noch der Naturphilosophie Hegel's zu gedenken, die doch einen grundwesentlichen und vollkommen ausgebildeten Theil seines Systemes ausmacht, — wie verhält es sich damit? Gerade wie mit seiner ganzen Philosophie, denn anstatt die Natur in ihrem eigenen Werden zu belauschen, und danach eine Construction ihres Entwickelungsprocesses zu versuchen, worauf es doch allein ankommt, beschäftigt er sich lediglich mit den Begriffen, wonach über die Natur zu denken sein soll. Da beginnt er also mit dem Begriff des Raumes, worauf Zeit und Bewegung folgen, — wohl verstanden: ohne ein Etwas, was sich bewegt, — weiter dann die Materie, der Stoß und der Fall, — wieder, ehe noch das Universum da ist, worin etwas fallen könnte, denn erst hinterher folgt das Weltsystem. Sobald man demnach dieses dialectische Gerede für eine Darstellung der realen Entstehung nehmen wollte, entspränge die Zeit aus dem Raume, die Materie aus der Bewegung, das Weltgebäude aus Stoß und Fall, und wir geriethen in den reinen Unsinn.

In solcher Weise wird von den Dingen garnichts erkannt, sondern erkannt werden sie nur, in so weit es gelingt, ihre Genesis verständlich zu machen. Darauf aber war Hegel's Sinn so wenig gerichtet, daß er nicht einmal sah, was sich doch dem unbefangenen Blick wie von selbst darbietet, nämlich, daß in der philosophischen Entwickelung die Zeit jedenfalls die Priorität vor dem Raume haben müßte, der (als die Form des Beharrens für alles Existirende) gewissermaßen schon etwas viel Substanzielleres ist als die Zeit; daher auch der Raum, wie wir früher hervorhoben, schon an sich selbst gemessen werden kann und eigentliche Dimensionen hat, nicht aber die Zeit. Will man dabei von einem Uebergehen des Einen in das Andere sprechen, — was freilich schon an und für sich unzulässig ist, da Zeit und Raum niemals ihre Rolle tauschen, sondern immer bleiben, was sie sind, — will man also trotzdem hier von einem Uebergehen sprechen, so könnte doch nur die Zeit in den Raum übergehen, nicht der Raum in die Zeit, wie hingegen Hegel lehrt, die Sache auf den Kopf stellend. Ich meine, das ist einleuchtend. Allein solche Erwägung lag dem Manne schon zu fern, dem in seinem dialectischen Gemansch alle lebendige Anschauung verloren gegangen war. Was Wunder, daß ihm darum auch die innere Sinnlosigkeit seines Treibens verborgen blieb.

---

11. Fortsetzung des Schöpfungsprocesses.

Von unserem Standpunkte aus können wir nicht umhin, eine Construction des Schöpfungsprocesses zu unternehmen, so gering auch die bisher erreichten Kenntnisse von dem Universum noch wären, und so unzulänglich überhaupt die menschliche Fassungskraft gegenüber der Unermeßlichkeit der Aufgabe bleiben möchte. Vor der Schöpfung in Andacht zu verstummen, würde uns nicht fördern, wir müssen eben versuchen, wie weit wir sie uns denkbar machen können. Sind wir dann aber erst zu einem Universum gelangt, so ist wohl von vornherein denkbar, wie es von da aus zu weiteren besonderen Naturgebilden gekommen sein kann. Denn davon, daß die Natur sich entwickelt und Neues producirt, haben wir eine empirische Vorstellung, nur nicht von der Grundlegung zur Natur selbst, welche wir in dem Firmament erkannten.

Jetzt also den Faden unserer abgebrochenen Entwickelung wieder aufnehmend, erinnern wir uns zuvörderst, wie das wüste allgemeine Sein sich doch schon der zweiten Potenz zugänglich machte, indem es sich materialisirte. Da es dies nur widerwillig thut, werden wir annehmen müssen, daß diese Materialisirung nur schrittweise erfolgt. Wir werden also nicht etwa sagen: alle Materie sei als solche dasselbe, sondern, da hier ein Uebergang des Nichtmateriellen in's Materielle stattfindet, werden wir vielmehr Stufen der Materialisirung annehmen. Auch werden wir nicht meinen, daß das ganze Universum auf derselben Stufe der Materialisirung stehe, sondern eben nach den verschiedenen Stufen der Materialisirung wird es sich in verschiedene Regionen gliedern.

So mögen die äußersten Nebelflecke noch auf der untersten Stufe der Entwickelung stehen, und wirklich nur einen Lichtnebel bilden, der erst im Begriff ist, sich zu Sternen zu formiren. Und auch die Sterne selbst werden wir uns keineswegs auf gleicher Stufe der Materialisirung denken. Doch wohl gemerkt: wir verstehen darunter nicht etwa blos einen verschiedenen Grad der Dichtigkeit ihrer Materie, sondern daß sie selbst mehr oder weniger materiell sind. Je weniger materiell dann, in einem um so reineren Feuer werden sie brennen, da in ihnen noch das feurige Wesen des allgemeinen Urseins hervortritt. Sie werden also principaliter reine Lichtkörper sein, so daß unsere Sonne, die bekanntlich ihre Flecken hat, im Vergleich dazu schon ein sehr viel materielleres Wesen wäre. Und ist es nicht wirklich so, daß das Sternenlicht uns viel idealischer erscheint als das Sonnenlicht? Weit entfernt darum, in den Fixsternen Sonnen wie die unserige zu erblicken, die dann jede ihr eigenes Planetensystem um sich hätten, mit welchem sie sich wiederum um eine

höhere Centralsonne drehten, und sofort in's Unendliche, werden wir vielmehr die Fixsterne für etwas wesentlich anderes ansehen als unsere Sonne. Jedenfalls berechtigt uns nichts zu der Annahme, daß in dem Fixsternhimmel, der wegen seiner unermeßlichen Entfernung sich unserer Forschung in vieler Hinsicht für immer entziehen dürfte, nur analoge Verhältnisse stattfänden, als wir in unserem Planetensystem wahrnehmen, und nicht vielmehr noch ganz andere Verhältnisse, von welchen wir bis jetzt noch gar keine Vorstellung haben. Ist das Universum wirklich unermeßlich, — wie darf man es nach dem Maßstab unseres Planetensystems beurtheilen wollen, welches doch diesem Universum gegenüber zur verschwindenden Größe herabsinkt? Und wozu wäre überhaupt das Universum so unermeßlich, wenn sich darin nur immer die einen und selben Bildungen wiederholen sollten? Kurz, es ist a priori höchst wahrscheinlich, daß unser Planetensystem keineswegs den allgemeinen Typus der himmlischen Ordnung darstellt, sondern nichts hindert anzunehmen, daß vielmehr unser Planetensystem überhaupt nicht seinesgleichen hat; daß es ein Unicum im Universum bildet, wie allerdings Schelling's Meinung ist.

So viel nun zugegeben, und darauf in derselben Weise weitergeschlossen, hat es wieder nichts gegen sich, sondern die Beobachtung selbst spricht dafür, daß die einzelnen Planeten unseres Sonnensystems wieder sehr verschiedene Stufen der Entwickelung repräsentiren. So mag der eine vielleicht nur bis zu dem chemischen Proceß gelangt sein, ein anderer bis zu den Anfängen des Pflanzenlebens, und dann in dieser Weise fortschreitend durch die verschiedenen Stufen des Thierlebens hindurch, bis zuletzt nur unsere Erde die Ehre hätte, der Wohnplatz menschlicher Wesen geworden zu sein.

Nach Schelling's Betrachtungsweise folgt das alles wie von selbst. Halten wir uns nur immer vor Augen, worauf unsere ganze Construction beruht, und wohin sie zielt. Die erste Potenz, die sich aus dem bloßen sein Können zur Actualität erhob, die damit aus A^1 zu B wurde, und so zu der Macht, bei der einstweilen alles Sein ist, — diese muß durch die zweite Potenz unterworfen und in ihre Potenzialität zurückgebracht werden, damit am Ende die dritte Potenz zur Herrschaft gelange. Allein auch hier gilt, was sonst überall gilt, d. h. daß jede Macht, die einmal emporgekommen, sich auch zu behaupten strebt und nur widerwillig zurückweicht. Und solcher Widerwille muß in unserem Fall um so größer sein, als es hier die Macht des blinden Seins ist, welches so zu sagen von den höheren Zwecken der Schöpfung nichts wissen will. Erst wenn es wieder in seine Potenzialität zurückgebracht ist, geht ihm selbst ein

Licht darüber auf, daß es gerade dadurch, von der blinden Sucht erlöst, sich selbst wiedergewinnt, während es inzwischen wie außer sich war. Zunächst aber will dieses blinde Sein davon nichts hören, es wehrt sich dagegen mit allen Kräften. Daher gestaltet sich der Entwickelungsproceß der Natur wie zu einem Kampf zwischen der ersten und zweiten Potenz.

Wem dies wieder höchst sonderbar klänge, dem entgegnen wir zuvörderst, daß es vielmehr schon ein alter Satz der Naturphilosophie war: alle Dinge seien im Streit geboren, im Ringen sich widerstrebender Kräfte. Und so lehrt andererseits die empirische Naturforschung, daß insbesondere unsere Erde keineswegs durch ein ruhiges und gleichmäßiges Fortwirken der einen und selben Kräfte zu ihrer heutigen Gestalt gelangt sein kann, sondern nur im Widerstreit der Kräfte. Woher sonst die Zerklüftung und Verschiebung der Gebirgsschichten? Und vor allem: vorher die großen Katastrophen, wodurch eine schon gebildete Pflanzen- und Thierwelt hinterher wieder begraben wurde, und darauf der Proceß organischer Bildungen von neuem anfangen mußte? Nein, in solcher Weise, wie ein Künstler sein Werk ausführt, kann die Welt nicht geschaffen sein, sondern nur im Kampf ihrer Elemente ist sie zu Stande gekommen.

Dieses anerkannt, wird es nun folglich auch gar nichts Unzulässiges mehr haben, daß wir den vorliegenden Proceß kurzweg unter dem Bilde eines Kampfes betrachten, der zuletzt mit einer vollständigen debellatio und Depossedirung der anfänglich allmächtigen ersten Potenz endigt. Hat das blinde Sein, indem es sich zu materialisiren begann, damit auch schon angefangen, gegenüber der zweiten Potenz schwach zu werden, so kann es sich seit dem nur dadurch noch behaupten, daß es seine Kräfte um so mehr zusammennimmt, d. i. durch Contraction. So geschieht es, daß unermeßliche Gebiete des Universums auf der untersten Stufe der Materialisirung stehen bleiben, während hingegen auf anderen Gebieten eben durch die Contraction selbst die Materialisirung fortschreitet. In dieser Weise wird es weitergehen, und mit dem Fortschritt der Materialisirung wird auch so zu sagen das Kampffeld sich immer mehr verengern, bis die höhere Entwickelung sich auf unser Planetensystem beschränkt. In demselben Maße nämlich, als die Materialisirung fortschreitet, specificirt sich auch die Materie, nimmt verschiedene Qualitäten an, und so wird der physikalische und chemische Proceß angefacht, worin die Materie ihre innere Lebensthätigkeit offenbart. Dies werden wir dann als die zweite Stufe der Entwickelung ansehen, denn mit dem allgemeinen Weltgebäude war der physikalische und chemische Proceß noch nicht gegeben.

Hiernach die dritte Stufe, auf welcher, was bisher als Zweck erschien, vielmehr zum Mittel herabgesetzt wird, — die Sphäre der organischen Bildungen. Denn für das organische Wesen ist die Materie zum Accidenz geworden, es ist, was es ist, nicht durch die Materie, sondern dadurch daß es lebt, und es sind seine Lebensbedürfnisse, wozu ihm die Materie dient, die es einerseits in sich aufnimmt und andererseits wieder ausstößt. Zu dieser Bethätigung ist es eingerichtet, es hat Werkzeuge dazu, und um deswillen nennen wir die Pflanzen und Thiere organische Wesen. In ihnen kommt also die Materie über sich selbst hinaus, und so ist das blinde Sein damit gegen seine eigene Materialisirung schon einigermaßen in Freiheit gesetzt. Für es selbst ist der Fortschritt zum organischen Leben wie ein Act der Erlösung von seiner blinden Sucht. Wir werden daher annehmen, daß es selbst dazu hilft, nachdem es gewissermaßen durch den vorangegangenen Kampf zur Ergebung in sein Schicksal und zur Erkenntniß seiner eigenen Unzulänglichkeit gebracht worden. Während es in den anorganischen Gebilden wie durch die zweite Potenz gezwungen erscheint, handelt es dann hier schon in Uebereinstimmung mit ihr. Das wäre das Erste. Das Andere aber, daß um deswillen auch die dritte Potenz — die causa finalis oder Zweckursache —, welche bisher ganz im Hintergrund geblieben, ihre Wirksamkeit zu zeigen beginnt. Denn in den organischen Wesen tritt die innere Zweckmäßigkeit und die Zweckthätigkeit hervor. Darauf beruht es, daß das Organische nicht eine bloße Fortbildung des Anorganischen ist, sondern etwas wesentlich Neues. Und darum ist die organische Welt über die blinde Nothwendigkeit hinweggehoben, es ist ihr ein Spielraum der freien Entwickelung gegeben, es ist in ihr schon etwas wie ein Anflug von der geistigen Welt. Nämlich eben infolge des Wirkens der dritten Potenz, die wir ja als die Potenz des Geistes erkannten.

Erst in der organischen Welt ist die Natur im vollen Sinne des Wortes zur Natur geworden, als die Geburtsstätte des Lebens, wozu der ganze vorhergehende Proceß nur als Vorbereitung diente. Indem aber das Leben dieses Processes Herr geworden, nimmt auch der Organismus diesen ganzen Proceß in sich auf, der sich im Organismus ebenso concentrirt als zugleich wiederholt. Darum spiegelt sich in dem ausgebildeten thierischen Organismus das ganze Universum. Der Blutumlauf ist hier dasselbe, was am Firmament der Umlauf der Gestirne ist. Und was sind ferner die Blutkügelchen, oder was sind andererseits die ersten Anfänge thierischen Lebens in der Welt der Infusorien, als rotirende Pünktchen? Die Analogie ist unverkennbar. Wir dürfen sagen: das Thier ist das zum freien Fürsichsein gekommene

Gestirn. Der nothwendige Umlauf des Gestirnes ist in ihm als etwas Ueberwundenes, und darum in die Verborgenheit getreten, sich nur in seinen Adern vollziehend, während hingegen die äußeren Bewegungen des Thieres die ungebundendste Freiheit verrathen. Und wenn die Sterne ihr Licht ausstrahlen, so hat das Thier hingegen das Licht in sich selbst, und darum sieht es. Das blinde Sein ist in ihm sichtbar und zugleich selbst sehend geworden.

Möchte auch dies alles wieder rein phantastisch klingen, so scheint es doch, man hat davon von jeher eine Ahnung gehabt. Denn es ist gewiß sehr bemerkenswerth, daß man so viele Configurationen der Sterne als Thiere dargestellt hat, und daß insbesondere derjenige Himmelsgürtel, in welchem die Planetenbahnen liegen, bis diesen Tag der Thierkreis heißt, oder der Zodiakus. Eine Bezeichnung, deren Ursprung, wie überhaupt die Sternbilder, sich in das graue Alterthum verliert. Man weiß noch immer nicht recht zu sagen, wann, wo und wodurch sie entstand. Auch dürfen wir hier wohl jenes Gedichtes von Schiller gedenken, worin das Sternenheer als eine Heerde dargestellt wird, die ein himmlischer Hirt zur Weide führt. Gewiß eine schöne Vorstellung, aber woher kommt es denn, daß sie allgemein so anspricht, und indem sie unser Gemüth ergreift, zugleich unserem Verstande gefällig ist? Es kann nur auf der inneren Wahrheit beruhen, welche allen Bildern echter Poesie beiwohnen muß, die niemals etwas willkürlich und künstlich Gemachtes sein dürfen. Vielmehr müssen sie gerade das innerste Wesen der Dinge treffen, welches dem gemeinen Blick verhüllt blieb, dem Dichter aber sich wie im Hellsehen erschloß. Dadurch unterscheidet sich Poesie von Phantasterei, deren Gebilde ebenso unser Gemüth kalt lassen, als unsern Verstand abstoßen. Und was nun der Dichter in Bildern ausspricht, wird in der Philosophie zur denkenden Erkenntniß gebracht.

---

12. Die Mehrheit der Welten.

Sind wir im Vorstehenden zu der Ansicht gelangt, daß der Entwickelungsproceß des Universums, nach seinen höheren Stufen, sich auf unser Planetensystem beschränkte, und auch innerhalb desselben wieder stufenmäßig fortschritt, so ist von vornherein gar nichts anderes zu erwarten, als daß die letzte und höchste Production, wodurch die Natur zum Abschluß kam, und dadurch über sich selbst hinausschritt, — d. i. im menschlichen Bewußtsein, in welchem das blinde Sein vollständig überwunden und statt seiner die Herrschaft des Geistes gesetzt ist, —

daß also diese abschließende Production nur auf einem Planeten stattfand. Andererseits geht aus den Lehren der Astronomie selbst hervor, daß gerade unsere Erde — mit Rücksicht auf ihre Entfernung von der Sonne, auf ihre Umlaufszeit, ihre Masse und Dichtigkeit, und da sie doch auch einen Mond hat, — gewissermaßen einen medius terminus im Planetensystem bildet, wonach sie allein ein solcher Boden sein wird, wie ihn die Entwickelung menschlicher Wesen fordert. Gleich wohl ist es eine noch immer vielverbreitete Meinung, daß auch andere Himmelskörper von menschenähnlichen Wesen bewohnt seien. Man nennt dies die Mehrheit der Welten, da doch die Geschichte des Menschengeschlechts gemeinhin die Weltgeschichte, und unsere Erde, als der Schauplatz derselben, die Welt heißt. Jetzt unsere Gründe, um derentwillen wir diese Meinung rundweg verwerfen müssen.

Jedenfalls nämlich kann sich diese Meinung nicht auf empirische Wahrnehmungen stützen, sondern die etwaigen Gründe dafür könnten lediglich aus der speculirenden Vernunft stammen. Allein bei näherer Ueberlegung zeigt sich vielmehr, daß die Vernunft ausdrücklich dagegen sprechen muß. Denn zuvörderst ist doch unbestreitbar, wie sehr unser ganzes Geistesleben, und damit auch unser Denken, durch unsere leibliche Organisation bedingt ist. So sehr, daß wir folgerichtig schließen müssen: wir würden gar nicht so denken, wie wir denken, wenn wir anders organisirt wären. Wir wollen damit nicht entfernt gesagt haben: unser Denken sei nichts weiter als ein Product der Gehirnthätigkeit, — im Gegentheil, gegen solche materialistische Ansicht müßten wir mit allen Kräften protestiren, — aber wenn das Gehirn zwar nicht die producirende Ursache unseres Denkens ist, so ist es doch allerdings das Organ desselben. Gerade wie das Auge auch nicht Ursache des Sehens sondern nur Organ desselben ist, da die Ursache unseres Sehens vielmehr das in uns selbst gesetzte innere Licht ist. Gleichviel aber — ohne das Auge kann der Mensch nicht sehen, und wäre sein Auge anders organisirt, so würde er die Dinge anders sehen, wie sich ja schon bei Augenkrankheiten zeigt. Es kommt vor, daß der Gelbsüchtige alles gelb sieht. Wäre also unser Gehirn anders organisirt, als es wirklich ist, so würden wir anders denken. Wir würden eine andere Logik haben. Nun aber ist die Organisation unseres Gehirns wieder durch unsere ganze Körperbildung bedingt, und diese wieder durch die ganze Eigenthümlichkeit unseres Erdballes, der, was er ist, doch auch nur wieder in seiner Stellung zu dem ganzen Planetensystem ist, wie dieses wieder durch seine Stellung im ganzen Weltsystem. Angenommen dann, es gäbe auf anderen Himmelskörpern organisirte denkende Wesen, so würden dieselben, weil noth-

wendig anders organisirt, auch anders denken. Auf jedem bewohnten Himmelskörper wäre das, was für wahr gilt, etwas anderes. Es schwindelt bei solchem Gedanken. Vielmehr setzt alle Wissenschaft und alle Philosophie die Allgemeingültigkeit der durch unser Denken gewonnenen Resultate voraus, insofern dabei nur den Denkgesetzen gemäß gedacht wäre. Wir können gar nicht anders, als unserem Denken eine absolute Bedeutung zu geben, damit aber wieder der Menschheit, und mit der Menschheit wieder der Erde.

Es kann darum nicht viele — und einmal in Zug gerathen, sogar unendlich viele — Menschheiten geben, wie ja namentlich der Philosoph Krause sich imaginirt. Er ist dabei sogar des guten Glaubens, daß wir im Fortschritt der Entwickelung auch noch dahin gelangen würden, mit allen diesen Menschheiten, die auf den unendlich vielen Sternen wohnen, in Verkehr treten zu können, um endlich alle in einem großen Bruderbund zu vereinigen, nach dem Vorbilde des Freimauerordens gedacht. Denn von Logengedanken ist der Mann durchaus erfüllt, und in seiner überaus menschenfreundlichen Gesinnung möchte er das ganze Universum an seine Brust drücken, da doch überall Menschen wohnen sollen. Wie Schiller in dem Liede von der Freude sagt: „Diesen Kuß der ganzen Welt", so nimmt er das auch ganz buchstäblich. Hätte er etwas tiefer gesehen, so würde er erkannt haben, wie ohnehin schon das ganze Universum sich in dem Menschen concentrirt, der nur in die Tiefe seines eigenen Wesens zu steigen braucht, da hat er's.

Ganz dieselbe Voraussetzung, wie wir sie um der Allgemeingültigkeit unseres Denkens willen machen müssen, — d. h. daß die Erde mit ihrer Menschheit ein Unicum im Universum bildet, — macht andererseits ausdrücklich unsere Religion. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde", sagt die Genesis, und stellt damit die Erde dem ganzen Heere der Himmelskörper als einen gleichwerthigen Factor entgegen. Was aber noch viel mehr ist: die christliche Offenbarung würde geradezu in sich selbst sinnlos, wenn es mehrere Menschheiten gäbe. Sie macht den Menschen zum Mittelpunkt der Welt, nur im Menschen hat Gott die Welt geliebt, nur um des Menschen willen hat er sie geschaffen, und nur um des Menschen willen ist er selbst Mensch geworden. Darüber kann auf christlichem Standpunkt kein Zweifel sein.

Nun mag man freilich meinen, es streite doch gegen die Weisheit Gottes, daß so zahllose Weltkörper, denen gegenüber unsere Erde zu einem verschwindenden Pünktchen wird, gewissermaßen für nichts da seien. Aber Gott schafft aus dem Vollen heraus, eine Legion Sterne mehr oder weniger verschlägt ihm nichts. Und wie schon gesagt: er handelt

per contrarium, und danach schuf er das unermeßliche Universum, — nicht etwa, damit es bei dieser Unermeßlichkeit verbliebe, wie wenn sie selbst das Gottgewollte wäre, sondern daß sie überwältigt und aufgehoben werde, ist sein Wille. Erscheint das unserem Verstande als Thorheit, so ist es eben die göttliche Thorheit, von welcher der Apostel spricht I. Cor. 1, 25, welche Thorheit aber vielmehr die allerhöchste Weisheit ist. Denn erst dadurch wurde der Mensch zu dem Gebilde, welches Gott gleich ist, Gen. 1, 26, daß dieses unermeßliche Universum sich in dem Menschen wieder in's Kleine zieht, der Makrokosmos zum Mikrokosmos wird, und so der menschliche Geist, indem er dieses Unermeßliche umfaßt, eben dadurch seine ihm von Gott verliehene Hoheit beweist. Sagt doch auch Schiller: „Im Raume wohnt das Erhabene nicht.“ Vielmehr besteht das Erhabene nur im Contrast, es ist selbst eine Wirkung per contrarium. Und darin liegt mit dem Erhabenen zugleich das Erhebende, welches Du im Hinblick auf den gestirnten Himmel empfindest, daß der kleine Spiegel Deines Auges diese ganze Unermeßlichkeit in sich aufnimmt, deren innerste Essenz Du in Dir selbst trägst.

Ist es denn nicht abermals die göttliche Thorheit, wonach es Gott gefiel, sich nur dem kleinen Völklein der Juden zu offenbaren, indessen die ganze übrige Menschheit dem mythologischen Proceß überlassen blieb? Oder warum wurde der Erlöser nicht in Rom geboren, als der damaligen Hauptstadt der Welt, oder doch wenigstens in Jerusalem, als der jüdischen Hauptstadt, sondern in dem kleinen Betlehem, wo er gar in der Krippe lag? Nun wohlan: unsere kleine Erde bedeutet eben die Krippe für das Universum, denn was der Erlöser für die Menschheit, das ist wieder die Menschheit für das Universum, welches erst im menschlichen Bewußtsein von seinem blinden Sein erlöst ist.

Sehen wir die Frage jetzt noch von einer anderen Seite an. Denn sie ist von so entscheidender Wichtigkeit, daß, wie gesagt, selbst die Offenbarung damit steht und fällt. Ist es doch auch die ein und selbe Denkweise, welche die Offenbarung bestreitet, und welche die Vorstellung von der Mehrheit der Welten hervorgerufen hat, — der Rationalismus. Dem gilt die Vernunft und damit das Allgemeine für das Höchste, davon hat er seinen Namen, und daß solcher Name wirklich sein inneres Wesen trifft, zeigt er überall. Am augenfälligsten wohl in seinen praktischen Bestrebungen, denn weil die Vernunft auf das Allgemeine geht, so soll darum alles verallgemeinert und über einen Kamm geschoren werden. Das individuelle Leben, das persönliche Wirken, gilt ihm nichts, der Staat wird ihm zu einem System von Gesetzen, das

sich zuletzt in einer Gesetzfabrik concentrirt. Und indem er nun ganz eben so in seinen theoretischen Speculationen verfährt, drängt sich ihm unabweisbar die Vorstellung auf, daß alle Sterne von denkenden Wesen bewohnt sein müßten, als der verkörperten Vernunft. Was wäre es sonst mit der Allgemeinherrschaft der Vernunft? Daß nur unsere Erde der Wohnplatz denkender Wesen sein sollte, gilt ihm als ein Gedanke, wodurch die Vernunft sich selbst in's Angesicht schlüge, als ein schlechthin unvernünftiger Gedanke. Auch ganz mit Recht, wenn wirklich die Vernunft das Höchste wäre.

Das Höchste aber ist doch gewiß Gott, es frägt sich nur dabei: wie man sich Gott denkt? Für einen aus der Vernunft selbst deducirten Gott müßte ja freilich auch der Kern seines Wesens seine eigene Vernünftigkeit sein, er würde erst dadurch Gott sein, daß er selbst die absolute Vernunft wäre. Wir hingegen wissen bereits, daß Gott — nach seiner Gottheit — vielmehr vor und über aller Vernunft ist, denn nur weil Er ist, ist auch Vernunft. Und wenn nun die absolute Vernunft das absolut Allgemeine ist, so ist hingegen Gott der absolut Einzelne. Erst aus diesem absolut Einzelnen entspringt dann das Allgemeine, indem dieser absolut Einzelne selbst sein Wesen allgemein macht. Realiter nämlich dadurch, daß Er, als der Herr des Seins, dies Sein in der Schöpfung aus seiner lauteren Ewigkeit heraustreten läßt, infolge dessen dann Alles, was in der Welt wahres Sein ist, nur das Sein Gottes ist. Idealiter aber macht Gott sein Wesen allgemein durch die Vernunft — das Wort im objectiven Sinne genommen, — wodurch er sein Wesen intelligibel macht. Und wie nun die Absicht der Schöpfung keine andere war, als daß Gott sich ein Bild schaffen wollte, welches Ihm, dem absolut Einzelnen, gleich sei, so mußte dann die Bewegung in dem Schöpfungsproceß darin bestehen, daß der allgemeine Weltstoff, welcher mit dem blinden Sein gegeben war, von Stufe zu Stufe, durch fortwährende Verengerung des Entwickelungsgebietes, sich allmählich der Einzelheit annäherte, bis zuletzt auf unserer Erde in dem Menschen das Ebenbild Gottes hervortrat.

Wenn also — von Gott angefangen — die Bewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen geht, so hingegen — von der Schöpfung angefangen — vom Allgemeinen zum Einzelnen. Denn darum allein mußte das unermeßliche Weltall mit allen seinen Gebilden sein, — von dem Fixsternhimmel angefangen bis zu unserer Erde, und dann wieder durch die Stufenleiter der Pflanzen- und Thierwelt hindurch, — damit die menschliche Persönlichkeit möglich würde. Das ist ja das Ueberschwängliche, was in der Persönlichkeit liegt, daß darin das Allgemeine

und Besondere sich zur Einheit aufhebt, so gewiß als der menschliche Geist, indem er sich selbst erfaßt, sich über die ganze Welt erhebt, und dazu bestimmt ist sich zu Gott aufzuschwingen. Denn im Denken sehe ich die ganze Welt unter mir, nur über Gott kann ich mich nicht erheben, sondern ewig nur zu ihm hinaufblicken, und nur in dem Maße, als ich mich von den Banden der Welt befreie, nähere ich mich Gott, diesem absolut Einzelnen.

Die Sache so gefaßt, zeigt sich wohl, wie sich aus unserer ganzen bisherigen Entwickelung mit innerer Nothwendigkeit ergiebt, daß wir nur eine Menschheit annehmen können. Denn die Menschheit, wie wir später sehen werden, bildet in der That ein einiges Wesen, indem in allen Menschen der Mensch als solcher ist, den Gott allein geschaffen hatte. Man wird nicht leugnen: es steht in dieser Ansicht alles in vollkommener Harmonie mit einander, der innere Zusammenhang des Ganzen liegt in durchsichtiger Klarheit vor Augen.

Wird man also erkannt haben, wie innig dabei alles in einander greift, so wird man auch nicht tadeln, daß wir hier — und wie auch schon anderer Orten geschehen und weiterhin noch öfter geschehen wird — scheinbar ganz heterogene Fragen mit in die Untersuchung hineinzogen, da doch oft gerade das unmittelbar Vorliegende erst durch das Fernliegende sein rechtes Licht empfängt. Einzeln für sich genommen, ist überhaupt philosophisch nichts zu behandeln. Die Philosophie ist ein Ganzes, dessen Theile sich so innig durchdringen, daß man gewissermaßen überall im Mittelpunkt des Ganzen steht, worum es sich auch im gegebenen Falle handle; immer knüpfen sich die weitreichendsten Verbindungen daran. Und so gehört es auch sehr wesentlich zur Aufgabe der Philosophie, daß sie den Geist aus seinem Versunkensein in zusammenhangslose Spezialitäten herausreißt, wie andererseits ihn befreit von der Herrschaft abstracter Allgemeinheiten. Beides aber — so sehr es sich zu widersprechen scheint — charakterisirt gerade den heutigen Zustand der Geister. Die empirische Forschung hat einen unübersehbaren Wissensstoff zu Tage gefördert, stolz weist sie auf so viele glänzende Entdeckungen nebst den sich daran anschließenden Erfindungen hin, anstatt aber, daß die Geister dadurch auch um so mehr zur Selbsterkenntniß gelangt wären und sich selbst gefunden hätten, haben sie vielmehr in diesem Wissensstoff sich selbst verloren. Die Natur, welche sie erkennen wollen, hat sie vielmehr gefangen genommen, so daß sie sich selbst nur noch für ein Naturproduct ansehen, und keine Ahnung mehr davon zu haben scheinen, daß der Mensch an und für sich selbst mehr ist, als das ganze Universum. Darum auch keine Ahnung von der hohen und einzigen

Bestimmung der Menschheit, sondern jeder Stern soll seine Menschheit tragen. Wahrscheinlich, damit alle diese unendlichen Menschheiten sich ebenfalls in solchen Studien verlieren, deren Resultat zuletzt ist, daß Alles doch nichts weiter sei, als eine sich unendlich modificirende Materie, worüber hinaus nur höchstens noch das buddhistische Nirwana liegen möchte. Da gilt es, den Geist zur Einkehr in sich selbst zurückzurufen, damit er durch Erkenntniß seiner selbst auch wieder zur Erkenntniß der Hoheit des Menschengeschlechtes gelange.

Nichts wird dazu geeigneter sein, als die positive Philosophie Schelling's. Denn wenn wir schon früher bemerkt, wie für Schelling gerade die geistige Contraction charakteristisch ist, infolge dessen er von Anfang an nach einem lebendigen Zusammenhang alles Wissens strebte, wie desgleichen die bewunderungswürdige Intuition, womit er in dem Einzelnen das Besondere und Allgemeine erblickte, wie dieses in jenem, so war es nun auf seinem späteren Standpunkt das Verhältniß des Menschen zu Gott, und damit die großen Geschicke der Menschheit, worin er die Gesichtspunkte fand, welche ihm die weitreichendsten Perspectiven eröffneten, so daß sich ihm alles Wissen darin concentrirte. Sehr bezeichnend für diese seine Denkweise sind die Verse, die er einmal einem Bekannten in's Album schrieb, und womit wir daher die gegenwärtige Erörterung beschließen wollen, dem Leser selbst überlassend, über den Sinn der folgenden Worte des weiteren nachzudenken.

„Unendlich's, das man gerne wüßt',
Nur wenig, das man wissen müßt',
Doch um das Wen'ge recht zu wissen,
Ist man des Vielen auch beflissen,
Verliert am Ende gar die Spur
Im sinnlos Weiten der Natur.
Wie groß wird einst die Freude sein,
Ist Alles wieder eng und klein!"

---

13. Die Seele.

Somit sind wir, wie es scheint, zum Ziele gelangt. Denn das blinde Sein ist jetzt zu dem geworden, was es werden sollte, nämlich nichts für sich, sondern nur die Unterlage für alles Existirende, und damit der Sitz und Thron für die dritte Potenz, als der Potenz des Geistes, der endlich im menschlichen Bewußtsein zur Herrschaft kam. Allein es bleibt noch ein sehr wesentlicher Punkt zu besprechen, den wir bisher absichtlich bei Seite ließen, um unsere Entwickelung übersichtlicher

zu halten. Und zwar ist es wohl gerade erst das größte Mysterium der Schöpfung, an welches wir damit herantreten. Der Leser wird nicht umhin können, dabei seine ganze Denkkraft anzuspannen, zumal, was wir zunächst zu sagen haben, wieder sehr abstract klingen wird. Es kann nicht anders geschehen, so gewiß es sich jetzt wieder um das handelt, wodurch erst das Concrete entsteht. Wie könnte das selbst schon concret sein? Hinterher aber wird alles schon faßlicher werden, indem wir eben dadurch zum Concreten kommen. Die Sache ist folgende.

Die drei Gestalten des göttlichen Seins, sagten wir zu Anfang, hypostasirten sich, und als selbständige Potenzen traten sie dann in Spannung mit einander, weil sie aber doch nicht auseinander konnten, — indem sie durch die übersubstanzielle Einheit Gottes zusammengehalten wurden, — entstand daraus der Proceß der Weltbildung. Allein so werden die Potenzen doch nur zusammengehalten nach der Seite hin, wonach sie noch in Gott sind, als kosmogonische Potenzen aber sind sie vielmehr aus Gott herausgetreten, und was hält sie denn auch nach dieser Seite zusammen, in diesem ihrem außergöttlichen Sein? Oder die Frage anders gestellt: wenn in allen Dingen die drei Potenzen oder Ursachen zusammen wirken müssen, und dadurch allein alle Geschöpfe entstehen, — was ist es doch, wodurch in jedem Geschöpf diese drei Ursachen selbst verbunden sind? Denn jede dieser drei Ursachen — die causa ex qua, die causa per quam und die causa in quam — hat eine ganz besondere Wirkung zu üben, so daß nicht etwa die eine zugleich das Band für die anderen sein kann. Es muß vielmehr noch ein besonderes Band geben, wodurch diese drei Ursachen in jedem Geschöpf zusammen gehalten werden, und folglich muß zu diesen unseren bisherigen drei Ursachen noch eine vierte hinzukommen. Auch war sie während des ganzen Processes schon immer da gewesen, wir haben nur nicht davon gesprochen.

Woher käme aber solche vierte Ursache? Irgendwie muß auch sie aus dem Wesen Gottes stammen, denn was im vollen Sinne des Wortes Ursache oder principium ist, kann niemals aus der Welt stammen, die ja eben durch die Ursachen selbst erst entsteht. Es muß einen überweltlichen Ausgang haben, so sehr es auch in der Welt wäre. Nun ist vor der Welt nur Gott und die drei göttlichen Mächte oder Potenzen, als die drei Gestalten des einen absoluten Seins, wie es in Gott ist, indem dann aber diese Potenzen auseinandergehen und so das getheilte und gebrochene Sein entsteht, das in der Welt vorliegt, so ist es eben jene Einheit des ewigen göttlichen Seins, welche jetzt dieser Zertheilung und Zerbrechung des Seins entgegentritt, und dieses getheilte und gebrochene

Sein selbst als Einheitsband durchwirkt. Denn was in der Ewigkeit gesetzt ist, kann hinterher nicht überhaupt verschwinden, und so kann die Einheit des ewigen Seins nicht dadurch aufhören, daß dieses Sein aus Gott heraustritt und zu dem gebrochenen Sein der Welt wird. Im Gegentheil, diese Einheit wird gerade dadurch jetzt selbst zu einer Ursache, einem principium.

Zu den drei Principien, von welchen wir bisher allein geredet, kommt demnach noch das vierte Princip hinzu, welches wir im Deutschen Seele nennen. Offenbar das höchste und letzte Princip in der Natur, welches wir nach unserem Sprachgefühl lieber nicht Ursache nennen, weil das doch immer an Sache anklingt, und die Seele vielmehr das Gegentheil von allem Sächlichen ist, daher wir hier besser das Fremdwort „Princip" gebrauchen. Zugleich ist aber klar, daß von diesem vierten Princip nur innerhalb der Welt die Rede sein kann. Denn Gott ist Geist, nicht aber auch Seele, wie allerdings der Mensch beides ist, weil er eben ein geschaffenes Wesen ist, welches auf dem Hintergrunde des Naturprocesses ruht. Und wenn ferner unsere drei Potenzen zugleich die drei Gestalten Gottes sind, der in ihnen gewissermaßen drei Angesichte zeigt, — so daß sie daher selbst von Ewigkeit sind, indem sie nur im Schöpfungsproceß als kosmogonische Potenzen in die Zeitlichkeit traten, — so gilt nicht dasselbe von der Seele, als dem vierten Princip. Denn vor der Welt, in der lauteren Ewigkeit, ist die Einheit des göttlichen Seins von diesem Sein selbst nicht verschieden, sondern eins und dasselbe damit; erst dem getheilten und gebrochenen Sein gegenüber erscheint sie als etwas davon Verschiedenes, und wird damit selbst zum Princip. Obwohl also dieses Princip für die Natur das höchste ist, gehört es doch um deswillen nicht selbst zu den göttlichen Potenzen, daher wir in unseren allgemeinen Erörterungen über diese Potenzen nicht füglich davon reden konnten.

Was bedeutet nun aber in dieser Welt des getheilten und gebrochenen Seins die Seele? Sie hat die doppelte Bedeutung, daß sie einerseits den Geschöpfen den Zusammenhang mit dem allgemeinen Sein vermittelt, und daß sie andererseits dasjenige ist, wodurch die Geschöpfe in sich sind, indem sie die in jedem Geschöpfe verbundenen drei Ursachen zur Einheit aufhebt. Was das Erstere betrifft, so steht das Thier — denn an das thierische Leben wollen wir uns zunächst halten — eben dadurch, daß es beseelt ist, in Rapport mit der ganzen Natur, und nicht blos durch einzelne besondere Wahrnehmungen, sondern zugleich durch ein allgemeines instinctives Gefühl, welches oft so bewunderungswürdig hervortritt, wie z. B. bei den Zugvögeln. Was aber das Andere anbetrifft,

ist es ebenfalls die Seele, welche erst jedes Thier zu einem fürsichseienden Individuum macht, welches sich als solches der ganzen Natur gegenüber stellt, sich frei in der Natur bewegt und dieselbe zu seinen Zwecken benutzt. Es wird dadurch ein Wesen, welches sein Fürsichsein empfindet, und darum für seine individuelle Existenz eintritt, sich mit allen Kräften seiner Haut wehrend, wo diese Existenz gefährdet wird. Immer liegt das Doppelte in der Seele: daß sie die Beziehung auf das Allgemeine und zugleich das schlechthin Einzelne ist, daher sie wohl selbst das zum Einzelnen gewordene Allgemeine sein muß, wie dies auch der vorstehenden Deduction vollkommen entsprechen wird.

Aber erst gegenüber den drei kosmogonischen Potenzen, oder den drei ersten Principien, wird das wahre Wesen der Seele klar. Denn mit diesen drei Principien konnten wir allerdings das ganze Universum construiren, sogar bis zum Menschen hin, aber alles erschien danach auch nur als Product des allgemeinen Processes, mit welchem es untrennbar verschlungen blieb. Es war dabei nicht ersichtlich, wie aus dem allgemeinen Proceß das Einzelne als solches heraustreten konnte. Noch weniger war ersichtlich, wie dadurch einzelne lebendige Wesen entstehen konnten, weil wir uns lediglich in einer ununterbrochenen Production befanden, so daß, was wir zuletzt erreichten, doch nur der Lebensproceß des Organismus war, nicht aber das einzelne lebendige Wesen. Das lebendige Wesen wird nicht blos producirt, sondern im Producirtwerden producirt es zugleich sich selbst. Insofern es aber blos materiell wäre, könnte es sich nicht selbst produciren, sondern bliebe immer nur das, wozu es die Kräfte der Materie machten. Es muß also ein immaterielles Princip in ihm sein, wodurch es seine Materialität beherrscht. Nun könnte es wohl scheinen, ein solches immaterielles Princip wäre ja schon durch die zweite und dritte Potenz gegeben, weil doch nur die erste Potenz zur Materie im eigentlichen Sinn des Wortes wurde, allein die zweite und dritte Potenz konnten nur wirken, indem sie mit der Materie concrescirten und dadurch selbst mit der Materie verschlungen wurden. Denn zwar haben wir die dritte Potenz ausdrücklich die Potenz des Geistes genannt, aber Geist als solcher ist sie nur in Gott, als kosmogonische Potenz hingegen ist sie eben physisch geworden und nichts weiter als Zweckursache, oder causa finalis, die, indem sie wirkt, selbst zu einer materiellen Kraft wird.

Ueberhaupt ist Materie auf unserem Standpunkt nur ein relativer, kein absoluter Begriff, und für das Verständniß der positiven Philosophie ist es wesentlich, die Materie so zu denken. Materie ist demnach schon das, was für etwas Anderes zur Unterlage dient, worauf

dies Andere ruht, noch mehr aber die mater, woraus dies Andere entspringt, und wobei dann, was zwar an und für sich nicht Materie ist, doch für ein Anderes zur Materie werden kann. Auch entspricht solche Denkweise sehr wohl der allgemeinen Vorstellung, da wir doch selbst in rein geistigen Dingen von Materie sprechen, wie z. B. von der Materie eines Buches, oder eines Gedichtes. Wir sprechen sogar von materiellen Kenntnissen, oder von der Materie eines Begriffs, worunter die Summe der Merkmale verstanden wird, welche in dem Begriff zusammengefaßt sind. Desgleichen haben wir schon früher von verschiedenen Graden der Materialisirung gesprochen, wonach etwas mehr oder weniger materiell sein kann. Und auch dies stimmt mit der allgemeinen Denkweise überein. Denn so werden wir z. B. die Farbe wohl nicht geradezu immateriell nennen, und doch ist sie gewiß weit weniger materiell als die farbige Sache. Auch ist es ja allgemein üblich, von mehr oder weniger materiellen Gütern oder Genüssen zu sprechen, wie desgleichen von einer mehr oder weniger materialistischen Gesinnung der Menschen. Genug, Materie ist uns ein relativer Begriff, und demgemäß sind nun auch die causa formalis und die causa finalis, indem sie mit der Materie concrescirten, zu materiellen Kräften geworden, denen gegenüber erst die Seele das eigentlich Immaterielle ist.

Als dieses Immaterielle ist die Seele reine Actualität, sie löst sich nicht in das Sein selbst auf, wie hingegen die drei ersten Ursachen Allein diese Actualität ist doch andererseits nur für das Seiende, für das einzelne Geschöpf, denn die Seele ist, was sie ist, nur als die Seele des einzeln bestimmten Leibes. Frei von dem Seienden, und rein für sich existirend ist nur der Geist, — das Wort hier im strengen Sinne genommen — der darum nicht nur immateriell, sondern übermateriell genannt werden muß, und damit etwas wesentlich anderes bedeutet. Darum spricht man auch allgemein von der Freiheit des Geistes oder von einem freien Geiste, niemals aber von der Freiheit der Seele oder von einer freien Seele, dahingegen z. B. von einer treuen Seele, was doch offenbar nicht sowohl auf ein Freisein als vielmehr auf ein Gebundensein hindeutet. Von einem treuen Geiste spricht man nicht. Doch dies nur beiläufig, damit man die Seele nicht etwa mit dem Geist identificire, von welchem zu sprechen hier sonst nicht der Ort wäre. Wir kommen später darauf zurück. Auch handelt es sich für jetzt nur um die animalische Seele.

Daß nun die Seele ein besonderes viertes Princip ist, ohne welches die Natur nicht zu erklären wäre, hat schon die alte Philosophie erkannt. Schelling zeigt des näheren, in welchen verschiedenen Wendungen es bei

Aristoteles hervortritt. Plato lehrt sogar eine besondere Weltseele, als ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt. Eine solche besonders für sich bestehende Weltseele werden wir freilich nicht annehmen, wenn wir aber früher sagten, daß die Seele in dem getheilten Sein der Welt den Zusammenhang mit dem einheitlichen ewigen Sein erhält, muß sie uns insofern allerdings als ein allgemeines Princip gelten.

Kein Naturerzeugniß ist demnach als absolut seelenlos anzusehen, nur daß die Seele in den unorganischen Gebilden sich nicht manifestirt. Dennoch aber werden wir selbst da schon Hindeutungen auf das Seelenhafte finden. So insbesondere in dem Klang, denn die Schallwellen sind doch nur das Vehikel für den Klang, dessen specifische Qualität sich dadurch nicht erklären ließe, sondern aus etwas Seelenhaftem des klingenden Körpers entspringen muß. Darum ergreift der Klang so unmittelbar unsere Seele, oft wie mit dämonischer Gewalt. Darauf beruht die Macht wie die Eigenthümlichkeit der Musik, wodurch sich diese Kunst von allen anderen Künsten unterscheidet, die sich nicht unmittelbar an die Seele wenden, sondern entweder an die Anschauung oder an das Denken, noch von der Seele ausgehen. Wie denn auch Schiller sagt:

„Aber die Seele spricht nur Polyhymnia aus."

Weiter dann, den Pflanzen werden wir schon nicht blos etwas Seelenhaftes, sondern schon eine Seele zuschreiben, nur daß die Pflanzenseele noch keine Organe ihrer Bethätigung hat, wie hingegen die Thierseele in den Sinnesorganen. Die Pflanzenseele ist wie in dem Lebensproceß der Pflanze zerflossen, daher auch jeder Theil der Pflanze gewissermaßen das Ganze ist, so daß schon ein Blatt Wurzel schlagen kann, und damit eines selbständigen Lebens fähig ist. Aehnliches davon findet sich nur in den untersten Thierclassen, wo man denn auch von Pflanzenthieren spricht. In den höheren Thieren tritt das Seelenleben deutlich als solches hervor, und erweist sich als das, was eigentlich erst in dem Thier das Thier ist. Ganz ausdrücklich deutet darauf das lateinische „animal", wonach also das Wesen alles Lebendigen in seiner anima liegt.

In der animalischen Seele hat die Natur ihren Gipfel erreicht. Im Menschen geht sie schon über sich selbst hinaus, da eben die menschliche Seele nicht mehr blos Seele, sondern zugleich Träger des Geistes und damit etwas wesentlich anders ist, als die Thierseele. Und durch den menschlichen Geist erhebt sich über der Natur ein neues höheres Reich, in welches wir alsbald eintreten werden.

———

14. Schlußbetrachtung.

Ueberblicken wir jetzt das Ganze unserer Schöpfungstheorie, um das Eigenthümliche derselben zu erkennen, und uns danach über ihr Verhältniß zu der bisher noch herrschenden Naturanschauung zu erklären. Denn da unsere Construction auf den ersten Anblick sehr befremdend erscheinen wird, so werden wir zuletzt auch noch zeigen müssen, wie es gerade die Unzulänglichkeit der herrschenden Naturanschauung selbst ist, die zu unserem Standpunkt hindrängt, auf welchem erst begreiflich wird, was sonst unbegreiflich bliebe.

Da haben wir also die Welt durch ein Zusammenwirken dreier Potenzen construirt, die wir uns wie lebendige Wesen dachten, infolge dessen dann eine Natur entstand, in der wir gewissermaßen unser alter ego zu erblicken haben. So erstaunlich dies nun Vielen klingen mag, ist doch nichts gewisser, als daß eben dies die Uranschauung der Menschheit gewesen ist. Auch hat solche Anschauungsweise nie ganz beseitigt werden können, sondern in den Momenten erhöhter Stimmung, wo wir dem freien Zuge unseres Gemüthes folgen, macht die Natur noch heute den Eindruck auf uns, als spräche daraus ein uns selbst verwandtes Wesen, das uns vergönnte, um mit Faust zu reden: „Wie in den Busen eines Freund's zu schauen.“ Und sollte nun gerade dieses Gefühl, welches uns so in erhöhter Stimmung überkommt, auf das Unwahre zielen, die Wahrheit hingegen sich nur erst enthüllen, wenn wir zu einer so trockenen Verständigkeit herabgestimmt sind, daß wir nur noch auf das Handgreifliche achten, dem sich mit Retorten, Messern und Mikroskopen beikommen läßt? Der gepriesene Fortschritt unserer Cultur bestände dann offenbar in dem Fortschritt der Entgeistung.

Ist es der Empirie Ernst mit ihrem Respect vor allem thatsächlich Gegebenen, welches sie eben durchforschen und wo möglich erklären will, so ist doch gewiß auch dies die unbestreitbarste Thatsache, daß die Natur nicht blos äußerlich auf uns einwirkt, sondern sehr wesentlich zugleich unsere Gemüthsstimmung afficirt. Schon jeder Wechsel der Landschaft, in der wir uns ergehen, ist nicht ohne eine specifische Wirkung, und zwar um so mehr, in je größern Contrasten uns die Natur entgegentritt. Wie ganz anders wirkt der Anblick des Meeres als der Anblick der Alpen! Küstenvölker sind darum in ihrem ganzen Geistesleben erheblich anders geartet als Bergvölker, wieder anders Steppenvölker, und wieder anders diejenigen Völker, in deren Wohnsitzen Küste und Hinterland, Berge, Thäler und Ebenen mit einander wechseln, wodurch die Eindrücke der verschiedenen Naturformen sich vermischen und gegen=

seitig temperiren. Und nun frage ich: ob denn das nicht zu dem Wesen der Natur selbst gehört, daß sie solchen Eindruck auf das menschliche Gemüth macht? Denn die Ursache davon kann doch nicht allein in dem Menschen liegen, sondern offenbar findet hier ein Verhältniß der Gegenseitigkeit statt, wonach eben so die Natur für den Menschen, wie andererseis der Mensch für die Natur bestimmt sein muß. Und um erst noch das in dieser Hinsicht Allgemeinste und zugleich Wichtigste hervorzuheben, — das ist ohne Frage der überwältigende Eindruck, den der Anblick des gestirnten Himmels auf uns macht, wovon wir schon früher sprachen, und wovon der Zabismus, d. i. die Himmelsreligion oder gemeinhin Sterndienst genannt, das schlagendste Zeugniß bildet. Er war die Urreligion der Menschheit, und darum auch die Astronomie die allerälteste Wissenschaft, indem der beobachtende Geist sich zuerst auf den Sternhimmel richtete, weil man darin den gegenwärtigen Gott erblickte. Nachwirkungen von dieser Urreligion finden sich in allen Religionen, selbst noch im Evangelium, wie die offenbar mythisch gehaltene Erzählung von dem Stern, der den Weisen vom Morgenlande erschien, genügend zeigt. Es ist dies kein Einwand gegen die Offenbarung, daß sich auch ein allgemein menschliches Gefühl darin ausspricht. Denn noch heute erweckt der Anblick des Sternhimmels in jedem unverdorbenen Gemüthe die Ahnung von etwas Göttlichem. So singt z. B. Kosegarten:

„Wie wohl ist mir im Dunkeln,
Wie glänzt die laue Nacht!
Die Sterne Gottes funkeln
In feierlicher Pracht.“ u. s. w.

Ein Gedicht, welches bei aller seiner Sentimentalität doch nicht ohne Schönheit und wahres Gefühl ist. Woher denn also solcher Eindruck des gestirnten Himmels, welchem das menschliche Gemüth sich gar nicht zu entziehen vermag?

Sollte er etwa lediglich auf einer allgemeinen Illusion beruhen, — nun, so müßte wohl das ganze Gemüthsleben in bloßer Illusion bestehen, und am Ende bliebe überhaupt in dem ganzen menschlichen Leben nichts Positives, daher dann die höchste Weisheit wäre: die Nichtigkeit des menschlichen Lebens zu erkennen. Wir ständen vor dem Nihilismus. Soll hingegen jenem Eindruck etwas Wahres zum Grunde liegen, so muß auch der gestirnte Himmel noch etwas anderes sein, als blos ein System sich bewegender, sich gegenseitig anziehender und dabei leuchtender Körper. Es muß dahinter doch noch ein Etwas verborgen sein, wohin zwar kein Fernrohr reicht, und was sich nicht messen noch berechnen läßt, aber um deswillen nicht minder etwas Reelles ist, vielleicht

sogar etwas viel Reelleres, als was sich messen und berechnen läßt. Der Astronom mag ja sagen: das bilde keinen Gegenstand seiner Forschung, deren Gebiet eben da endige, wo das Fernrohr und der mathematische Calkul ihren Dienst versagten. Und das ist auch ganz richtig. Wie dürfte man aber behaupten: daß jenseits dieses Gebietes überhaupt nichts wäre? Leugnet man aber nicht, daß doch noch etwas dahinter sein möchte, so muß man auch bekennen, daß alle die astronomischen Hypothesen — so viel sie auch für die Erklärungen der Himmelserscheinungen zu leisten vermöchten — doch noch lange nicht das ganze Wesen des Himmels enthüllen, vielmehr gerade die allertiefsten Fragen unbeantwortet lassen. Und wenn allerdings diese Fragen kein Gegenstand für die Astronomie sein können, noch überhaupt für die empirische Wissenschaft, so wird dann hier das Gebiet der rein denkenden Betrachtung beginnen.

Von vornherein aber ist doch immer die Präliminarfrage für die ganze Naturforschung: wie so denn überhaupt die Natur erkennbar sein kann? Denn insofern ich die Natur erkenne, nehme ich sie in meinen Geist auf, und die Natur muß also eine Seite haben, wonach sie sich dazu qualificirt, in meinen Geist aufgenommen zu werden. Gewiß ein schwieriges Stück und ganz undenkbar, wenn die Natur im letzten Grunde nichts weiter als nur ein unermeßlicher Klumpen von Materie wäre. Läßt nun aber die Empirie diese Präliminarfrage rundweg bei Seite, so wird wohl um so mehr die Philosophie sich dieselbe aufwerfen müssen. Das hat sie auch wirklich gethan, insbesondere nach Locke, und indem die Philosophie sich immer mehr in diese Frage vertiefte, kam sie endlich nach Kant zu der Einsicht, daß die Dinge nur erkennbar sind, weil und insofern ihnen selbst etwas Geistiges zu Grunde liegt. Demnach sagte Schelling: „Die Natur ist selbst der verborgene Geist, wie der Geist die verborgene Natur."

Mag doch die Empirie über diesen Ausspruch spotten, — sie verräth damit nur ihre Bewußtlosigkeit über sich selbst. Denn instinctartig regt sich in ihr derselbe Gedanke, und spricht sich oft ganz unumwunden aus. Oder was heißt es wohl, wenn wir z. B. hören: „Die Natur mache keinen Sprung", „sie wähle überall die einfachsten und sichersten Mittel", „sie wisse sich nöthigenfalls zu helfen und einen Ausweg zu finden", und was solcher Aeußerungen mehr sind, deren selbst die nüchternsten Empiriker und erklärtesten Materialisten sich nicht enthalten können, sobald sie anfangen warm zu werden und aus ihrem inneren Gefühl herauszusprechen, so sehr sie auch damit ihrer eigenen Theorie in's Angesicht schlügen. Wir möchten gern sagen: es ist ihr besseres

Selbst, welches in solchen Aeußerungen zum Durchbruch kommt. Offenbar aber bezeugen solche Aeußerungen, daß man in der Natur allerdings eine verborgene Intelligenz anschaut, ein wollendes Wesen. Da haben wir's also, — gleichviel ob sich die Leute mit Händen und Füßen dagegen sträubten: es steckt wirklich in ihnen selbst etwas von unserer Naturphilosophie, sie wissen's nur nicht. Denn das war doch gerade die eigentliche Grundlage unserer Ansicht, daß uns alles Sein als Wille galt, so daß wir in dem ganzen Universum nichts anderes als verschiedene Gestalten des Willens erblickten.

Darüber haben wir jetzt zunächst noch zu bemerken, daß auch gerade darin der wahre Kern des durch Kant vorbereiteten, durch Fichte eingeleiteten und durch Schelling vollendeten Idealismus liegt. Vollendet deshalb, weil Schelling's positive Philosophie, wie schon früher gesagt, nicht den Realismus als ihren Gegensatz draußen läßt, sondern in sich selbst aufnimmt, und so zum absoluten Idealismus wird, der zugleich Realismus ist. Indem nämlich Fichte von der bloßen Thathandlung des Ich ausging, wodurch das Ich sich selbst setzt, konnte er infolge dessen auch nur zu einem subjectiven Idealismus gelangen, die positive Philosophie hingegen geht von dem absoluten Sein aus, aber dieses Sein ist selbst Wille.

Andererseits ferner ist es desgleichen diese Ansicht von dem Willen als dem Ursein, worin auch allein die Möglichkeit liegt, den Werdeproceß der Natur zugleich als einen Schöpfungsproceß zu erkennen, und so umgekehrt. Man frage sich nur: was besagt wohl sonst die Schöpfungsidee, als daß die Welt durch den Willen Gottes existirt? Ist also die Welt kein bloßer Schein, wie die Nihilisten und Pessimisten lehren, sondern enthält sie ein wirkliches Sein, so kann dieses Sein doch nur der göttliche Wille selbst sein. Aufgabe ist demnach zu zeigen: wie dieser göttliche Wille sich zur Welt entäußern konnte. Und weit entfernt dann, daß dadurch der Proceß der Weltbildung der Erkennbarkeit entrückt und in das Gebiet der bloßen Phantasie verwiesen wäre, wenn Wille zur Substanz der Natur gemacht wird, fördert gerade solche Annahme unser Verständniß. Denn von dem, was Wille ist, haben wir doch eine innere Vorstellung, während jede andere Kraft für uns eine qualitas occulta bleibt, womit wir lediglich die Ursache einer Wirkung bezeichnen, ohne von dieser Ursache selbst irgend welche Vorstellung zu haben. So z. B. was ist die Expansivkraft des Dampfes, welche den Kolben in dem Cylinder der Dampfmaschine hebt? Doch gewiß nur der Name für ein X, dessen Wesen Niemand kennt. Sage ich nun: in dem Dampfe manifestirt sich ein Wille, zwar ein absolut blinder

Wille, aber doch allerdings nur eine andere Gestalt desselben Willens, vermöge dessen ich meinen Arm hebe oder senke, so ist mir die Sache offenbar näher gebracht.

Hierzu die beiläufige Bemerkung, daß wir gerade in diesem Punkte, daß in der Natur ein Wille sei, wieder mit Schopenhauer übereinstimmen, der darüber eine besondere sehr lesenswerthe Schrift geschrieben hat. Und überhaupt beruht ja seine ganze Philosophie darauf, daß er die Welt „als Wille und Vorstellung" betrachtet. Wie nahe war er doch in vieler Hinsicht der Wahrheit! Und andererseits wieder — wie fern! weil er keinen Gott hat, infolge dessen alle seine tiefsinnigen Anschauungen hinterher wieder bodenlos werden und in Nihilimus endigen.

Was dann weiter unsere drei kosmogonischen Potenzen anbetrifft, so nimmt auch die empirische Physik drei Factoren an, ohne welche sie keinen Schritt thun kann: nämlich Stoff, Kraft und Naturgesetze, welche die Wirkungsweise der verschiedenen Kräfte bestimmen sollen. Wie so aber diese drei Factoren sich vereinigen können, da sie doch offenbar nichts miteinander gemein haben, wird dabei nicht erklärt, und bleibt überhaupt unerklärbar. Denn wie kommt die Kraft zum Stoff, und wie können solche Abstracta, als die sogenannten Naturgesetze sind, Causalität haben? Davon kann sich kein Mensch eine Vorstellung machen, sondern so weit wir eine persönliche Erfahrung von der Wirkungsweise der Gesetze haben, wirken sie lediglich dadurch, daß sie ein Motiv für den Willen werden. Gesetz ist das Gesetzte, — dahin deutet die Etymologie im Deutschen wie im Lateinischen und Griechischen, — es setzt also zuvörderst einen Willen voraus, der es gab. Und damit dann die Gesetze Erfolg haben, müssen sie einerseits in den Willen der Menschen aufgenommen werden, und muß andererseits eine Gewalt bestehen, welche die Gesetze handhabt. Wer giebt denn aber die Naturgesetze, wer nimmt sie in seinen Willen auf und wer handhabt sie? Kann ich darauf nicht antworten, so sind die Naturgesetze occulte Qualitäten, nichts weiter als der formulirte Ausdruck für die beobachtete stete Gleichmäßigkeit gewisser Erscheinungen. Also im Grunde genommen eine bloße façon de parler, worin keine Spur von einer reellen Erklärung liegt.

Vielmehr sind es gerade die sogenannten Naturgesetze, welche die wirkliche Sache verdunkeln, und hinterher selbst unerklärbar machen: wie doch neben der Gleichmäßigkeit und Regelmäßigkeit auch die Abweichung von der Regel bestehen kann, die gleichwohl thatsächlich überall vorliegt? So z. B. findet man kaum jemals einen vollkommen regelrecht ausgebildeten Krystall, sondern wenn zwar die Neigung der Flächen gegen

einander unverändert bleibt, und danach die zu Grunde liegende stereometrische Gestalt mit ziemlicher Genauigkeit zu berechnen ist, so sind einige Flächen gewachsen, andere bis zum Verschwinden zusammengezogen, so daß die Normalgestalt oft nur sehr schwer darin zu erkennen ist. Gehen wir weiter zu den organischen Gebilden, so sind sie wesentlich von krummen Flächen eingeschlossen, für welche in alle Ewigkeit keine mathematische Formel zu finden sein wird, und am letzten Ende ist sogar an dem einen und selben Baum kein Blatt genau wie das andere. Woher kommen solche Abweichungen von der strengen Regelmäßigkeit? Aus der Regel selbst, oder aus dem Gesetze, können sie doch nicht folgen, sondern das Gesetz selbst muß schlechterdings als absolut gedacht werden, sonst verliert es von vornherein allen Sinn. Wenn also nicht aus dem Gesetze selbst, so werden die Abweichungen aus äußeren Umständen erfolgen, allein die äußeren Umstände müssen ja selbst wieder nach Gesetzen eingetreten sein, und wenn dann die äußeren Umstände sich wieder fortwährend verändern müssen, — weil sonst z. B. die durchgängige Ungleichförmigkeit der Blätter eines Baumes von diesem Standpunkte aus nicht zu erklären wäre, — so gehören zu solcher Veränderung der äußeren Umstände selbst wieder äußere Umstände, u. s. w., u. s. w. Genug, wir sind damit auf den regressus in infinitum verwiesen, womit dann offenbar wird, daß die sogenannten Naturgesetze in der That die Sache nicht erklären, weil eben der regressus in infinitum niemals zu seinem Ziele kommt. Es ist dies lediglich eine Ausflucht zur Beschönigung der Insuffizienz des Systems, einem Wechsel vergleichbar, den man auf den Nimmermehrstag ausstellt.

Und nun frage ich: zu welcher Vorstellung das führt, wenn die Abweichungen von der strengen Regelmäßigkeit, die wir mehr oder weniger an allen Naturgebilden beobachten, nur auf Einwirkung äußerer Umstände beruhen sollen? Es müßte Einem geradezu gespenstisch zu Muthe werden, wenn man sich auf diese Weise alle die zahlreichen Nüancen erklären wollte, welche z. B. die Blätter eines Baumes zeigen. Der Baum müßte ja fortwährend unter der Einwirkung zahlloser äußerer Umstände stehen, die ihrerseits wieder durch zahllose äußere Umstände in ihrer respectiven Wirkung verändert würden, und sofort in infinitum. Er befände sich ununterbrochen in einem unendlichen Stoßen und Gestoßen werden. Oder nähme man statt der mechanischen Kräfte chemische, so veränderte das die Sache im Wesentlichen auch nicht, denn immer blieben die wirkenden Ursachen für den Baum als solchen etwas Aeußerliches. Ich frage aber noch weiter: einmal die absoluten Naturgesetze angenommen — müßte man nicht vermuthen, daß der Fortschritt der

Naturentwickelung eben in dem Fortschritt zu immer strengerer Regelmäßigkeit bestände, indem die anfangs noch ungebändigten Stoffe und Kräfte je mehr und mehr dem Gesetze unterworfen würden? Gewiß, das müßte man vermuthen, allein die Erfahrung zeigt genau das Gegentheil. Je höher sich die Natur entfaltet, um so mehr befreit sie sich von dem Zwang der Regelmäßigkeit, und wenn schon in den chemischen Erscheinungen weit weniger mathematische Bestimmtheit herrscht als in den physikalischen, so hört sie in der organischen Welt noch mehr auf. Und zwar in der Thierwelt wieder weit mehr als in der Pflanzenwelt. Denn wenn auch die äußere Gestalt der Thiere viel geringere Abweichungen zeigt, als die Pflanzengestalt, so kommen hier die Bewegungen der Thiere in Betracht, die doch alle mit unbedingter Nothwendigkeit erfolgen müßten, wenn mit den Naturgesetzen auszukommen sein sollte.

Nach unserer Schöpfungstheorie ist dies alles a priori klar, da uns eben der Fortschritt der Naturentwickelung nichts anderes ist als das Hinstreben zur Freiheit. Wie wir auch das Zustandekommen der organischen Bildungen ausdrücklich dadurch erklärten, daß das bloße Gezwungenwerden des blinden Seins durch die zweite Potenz aufhörte, sondern dieses blinde Sein, in dem es sehend zu werden begann, an dieser Bildung selbst mit half. Andererseits können wir nicht minder die Gleichmäßigkeit jeder einzelnen Art der Naturerscheinungen erklären, d. h. die sogenannten Naturgesetze, weil es doch die einen und selben Potenzen sind, die alles bewirken, die aber auf jeder Stufe der Entwickelung in einem verschiedenen Verhältniß zu einander stehen, wodurch eine unendliche Mannigfaltigkeit der Productionen ermöglicht ist, wovon doch jede Art sich selbst gleich bleibt. Daß aber gleichwohl schon in der anorganischen Welt ein unverkennbares Streben zum Ueberschreiten der strengen Regelmäßigkeit hervortritt, wie die Krystalle beweisen, erklärt sich dann daraus, daß das blinde Sein, welches uns als Stoff gilt, seiner eigenen Substanz nach Wille ist, der eben nur widerwillig in die Form eingeht, d. h. sich der zweiten Potenz unterwirft. Ueberhaupt können wir uns den Willen gar nicht in absoluter Ruhe denken, er enthält an und für sich das Princip der Bewegung und ist nur dadurch in Ruhe, daß er an sich hält, also gewissermaßen sich in sich selbst zusammenzieht, wodurch sein Ruhen doch immer ein inneres Oscilliren bleibt, ähnlich wie auch die ruhigste Atmosphäre nicht ohne eine leise innere Bewegung ist. Demgemäß werden die Naturproducte sich niemals in mathematisch genauer Form darstellen, weil auch der ungestörteste Bildungsproceß ein Oscilliren in sich selbst ist.

Nicht minder a priori klar ist auf unserem Standpunkt die innere Zweckmäßigkeit, welche uns in den organischen Wesen entgegentritt. War doch unsere dritte Potenz von vornherein als causa finalis oder Zweckursache bestimmt, und die Herrschaft dieser Potenz als Ziel des ganzen Naturprocesses erkannt. Hat man hingegen statt unserer drei Potenzen Stoff, Kraft und Gesetze angenommen, so bedarf man dann noch besonderer Zweckursachen, da die Gesetze zwar die Zusammenstimmung der einzelnen Theile des Organismus erklären möchten, nicht aber die Bildung von innen heraus. Allein Zweckursachen passen nicht in dies System, weil man damit eine verborgene Intelligenz in der Natur anerkennen würde, die man eben verwirft. Sehr erklärlich daher, daß die sogenannte exacte Forschung die Zweckursachen wo möglich zu beseitigen sucht, und doch kann sie die Zweckmäßigkeit in der Natur selbst nicht leugnen.

Aber selbst die Zweckursachen sind noch nicht das letzte Wort des Räthsels, welches in der organischen Welt vorliegt, sondern zur vollen Lösung gehört noch die Seele, die wir als ein viertes und von den drei Potenzen wesentlich verschiedenes Princip erkannten. Mit bloßen Zweckursachen kann man wohl den Bau der organischen Körper und ihren inneren Lebensproceß begreiflich machen, aber das Wunder aller Wunder ist vielmehr das lebendige Individuum, welches sich selbst besitzt, sich selbst bethätigt und genießt. Das eben ist es ja, wodurch das thierische Leben schon eine Hindeutung auf das geistige Leben enthält, und wodurch die Thiere uns so nahe treten, daß uns die Hausthiere gewissermaßen zu Hausfreunden werden. Und wie will man sich sonst das viele Bewunderungswürdige erklären, was in den Kunsttrieben der Thiere und in ihrem gesellschaftlichen Leben hervortritt, wie z. B. bei den Bienen und Ameisen, die wirklich eine Art von Staatsordnung haben? Mit dem bloßen Instinct, den man hier zur Aushülfe annimmt, ist wiederum nicht auszukommen, insofern man darunter nur die bewußtlose Intelligenz versteht, welche die ganze Natur durchwirkt, denn so wäre dieser Instinct nur eine allgemeine Macht. Allein der Instinct existirt nicht als eine allgemeine Macht, sondern wirklich existent ist er nur in dem einzelnen lebendigen Thiere, welches den Instinct hat und bethätigt. Das Allgemeine ist hier zugleich die absolute Einzelheit, wie wir es als das Wesen der Seele erkannten.

Eben dies nun, daß in den lebendigen Geschöpfen etwas ist, was als ausschließende Einzelheit zugleich schlechthin Allgemeinheit ist, — dieses Mysterium ist es, dessen Bedeutung die Empirie nicht zu fassen vermag. Sie täuscht sich darüber, indem sie die Dinge nur äußerlich

betrachtet, wonach dann freilich das einzelne Thier wie ein verschwindendes Nichts erscheint gegenüber der betreffenden Thiergattung, als dem Allgemeinen. Dennoch aber liegt in dem einzelnen Thiere noch ein Plus, nämlich eben das Princip seiner Individualität, welches schlechterdings nicht aus dem allgemeinen Wesen der Gattung abzuleiten ist, sondern durch die einzelnen Individuen kommt erst die Gattung selbst zur Existenz. Die Gattung als solche existirt nicht. Wie geschieht es denn aber, daß in dem Einzelnen so etwas die Allgemeinheit Ueberragendes sein kann? Es ist im letzten Grunde nur zu erklären aus dem absoluten prius der Welt, und damit aus der absoluten Einzelheit Gottes, die aber, wie früher gesagt der Rationalismus nicht begreift. Weil man also statt dessen das absolute prius in der Vernunft findet, ist man auch nur auf Allgemeinheiten bedacht. Die Frage nach der Individualität der lebendigen Geschöpfe tritt in den Hintergrund, man glaubt alles erklärt zu haben, wenn man Naturgesetze aufstellt, die doch zufolge ihrer bloßen Allgemeinheit die freie Individualität ganz unerklärbar machen würden.

Wenn aber das Sichauflösen des Allgemeinen in das Einzelne, wie es in dem seelischen Leben der lebendigen Geschöpfe vorliegt, für den Rationalismus unbegreiflich bleibt, so existirt für den Materialismus selbst nicht einmal die Frage. Er weiß überhaupt nichts von einer Seele und will nichts davon hören, er kennt nur Physiologie, keine Psychologie. Wohin aber kann es die Physiologie bringen, als höchstens dahin, daß sie die Erscheinungen des animalischen Lebens als Resultate des Zusammenwirkens des Organismus mit der umgebenden Natur begreiflich macht, und wäre dies selbst vollkommen erreicht, so hätten wir doch nur eine Summe von durch den Causalnexus zusammengehaltenen Erscheinungen, aber noch lange nicht das wirkliche lebendige Thier. Denn das ist keine bloße Summe von Erscheinungen, sondern es ist das Selbst aller dieser Erscheinungen, und als dies Selbst auch die Macht über diesen Causalnexus, und so lange ich das nicht verstehe, verstehe ich von dem, was eigentlich in dem Thier das Thier ist, so viel als nichts. Denn nur durch seine Seele ist es ein Thier. Was soll nun erst daraus folgen, wenn dieselbe Physiologie mit ihren vorgeblichen exacten Forschungen, d. h. mit Messern, Mikroskopen und Retorten, sogar die menschliche Seele und den menschlichen Geist weg zu erklären, und in einen blos physiologischen Proceß zu verwandeln unternimmt?

Und doch kann sie gar nicht anders, so lange ihr die Materie als das Ursprüngliche gilt, welchem kein metaphysisches Princip vorherginge,

und wonach folglich in dem Physischen nichts Metaphysisches wäre. Was kann auf diesem Standpunkt unser Seelen- und Geistesleben sein, als ein Product unseres leiblichen Lebens, denn außer dem Physischen existirt dann überhaupt nichts. Daß die Seele, als immateriell, um deswillen nicht minder eine reale Existenz und sogar realer als das Materielle ist, — indem sie das Materielle zum Mittel für sich herabsetzt, — muß dann für eine sinnlose Einbildung gelten. So ist man aus Angst vor der Metaphysik in eine solche Rohheit des Denkens, ja in solche Gedankenlosigkeit gerathen, daß man zuletzt nicht einmal mehr Bedingung von Ursache unterscheiden kann, und weil nun unser ganzes Seelen- und Geistesleben unstreitig durch das leibliche Leben bedingt ist, — wie aber auch dieses durch jenes, — so wird kurzweg geschlossen: unser Denken z. B. sei nichts weiter als Gehirnthätigkeit, die Gedanken Ausschwitzungen oder Effulgurationen des Gehirns. Solche Logik aber zugegeben, — so ist doch der Zustand unseres Gehirns wieder durch unseren ganzen Lebensproceß bedingt, und um zu leben bedürfen wir Nahrung, Kleidung und Wohnung, im Winter auch noch den warmen Ofen, und so könnten ja schließlich die Gedanken unter Umständen zu Producten des warmen Ofens werden, denn bei 20° Kälte im Zimmer dürfte es mit dem Denken bald auf die Neige gehen. Der einzige Unterschied bliebe dabei nur, daß der warme Ofen die causa remota der Gedanken wäre, die Schwingungen des Gehirns die causa proxima, im Uebrigen reichte der Causalnexus von dem warmen Ofen bis zu den Gehirnfibern, und im letzten Grunde wäre doch alles Denken nur Wirkung der sogenannten Molecülarbewegungen, worin ebenso das Verbrennen der Kohlen im Ofen als die Gehirnschwingungen beständen.

Zu welchen ungeheuerlichen Consequenzen solche materialistische Denkweise führt, ist leicht genug einzusehen, hier aber halten wir uns lediglich an ihr Grundprincip. Dies Grundprincip aber und damit der Grundirrthum — man kann es nicht oft genug sagen — liegt in gar nichts anderem, als daß die Materie für das Ursprüngliche gilt. Ist hingegen das Allererste etwas Metaphysisches, welches erst in der Schöpfung physisch wurde, so kann die innige Verbindung unseres Seelen- und Geisteslebens mit dem leiblichen Leben — die wir unsererseits in vollem Umfange anerkennen — nicht das geringste Bedenken erregen, als ob wir dadurch in den Materialismus geriethen, sondern in der menschlichen Seele kommt eben das Metaphysische, was der Materie voranging, wieder zum Durchbruch, indem das blinde Sein endlich zum Bewußtsein gelangte. So hatte Schelling schon in seiner Jugendphilosophie gelehrt, und als er dann später über den bloßen Natur-

proceß sich zur Idee einer Schöpfung erhob, wurde ihm der Mensch erst recht zu dem von Anfang an vorgesehenen Ziele, so daß der Mensch, obwohl seiner Existenz nach das Ende der Schöpfung, vielmehr seinem potenziellen Sein nach das Allererste und schon vor dem Anfang aller Dinge da war. Und weit entfernt, daß der Mensch nur das bloße Product des stufenmäßig fortschreitenden Naturprocesses wäre, war vielmehr der Mensch, als Endzweck, selbst die eigentliche Triebkraft in diesem Proceß. Die Natur fand keine Ruhe, bis der Mensch da war.

Damit verschwindet wie mit einem Schlage alle das Bedenkliche, was die unverkennbare Analogie des menschlichen Lebens mit dem thierischen Leben hat, und wonach ja der Mensch, trotz seiner eingebildeten Würde, zuletzt doch nur ein höher entwickeltes Thier zu sein scheint. War er aber das Endziel der ganzen thierischen Entwickelung, die ihrerseits kein Ziel in sich hatte, so ist er damit zugleich etwas absolut anderes, als die Thiere sind, und die äußere Aehnlichkeit der menschlichen Organisation mit der thierischen darf uns nicht im geringsten irren. Hier gerade zeigt sich am augenfälligsten die sich durch die ganze Schöpfung hindurchziehende Ironie, wonach Gott per contrarium wirkt. Denn nicht darum ist unser Seelen- und Geistesleben so in die Leiblichkeit und in das Materielle ergossen, damit wir das Materielle als das Reale ansähen, welches wir so recht zu cultiviren hätten, sondern ganz umgekehrt, damit wir es als das am wenigsten Reale erkennen möchten, und Seele und Geist durch Beherrschung des Leiblichen und Materiellen sich um so mehr als die höhere Realität empfindlich würden. Wie der ganzen Natur, so sollen wir auch insbesondere unserer Leiblichkeit Herr sein. Ohne solches Herrsein wären wir nicht das Ebenbild dessen, welcher der Herr alles Seins ist. Erscheint also der menschliche Organismus dem thierischen so ähnlich, so soll uns das nicht etwa zur Aufforderung dienen, auch unsererseits wie die Thiere zu leben, sondern um so mehr den Werth unserer unsterblichen Seele zu fühlen, die uns zu etwas ganz anderem macht, als die Thiere sind.

Was bedeutet hiernach insbesondere die äußere Aehnlichkeit des Affen mit dem Menschen? Eine Thiergestalt mußte doch in der Stufenreihe animalischer Bildungen der menschlichen Gestalt am nächsten kommen, und so scheint denn der Affe wie dazu geschaffen, um die Materialisten auf die Probe zu stellen, die sich nun leider wirklich so verblüffen lassen, daß sie die einfache Wahrheit nicht erkennen, die sie der Affe selbst lehrt. Oder beweist nicht der Affe, indem er sich unwiderstehlich getrieben fühlt, die Handlungen des Menschen nachzuahmen, wie er selbst in dem Menschen ein Wesen höherer Art erblickt, welches ihm als absolute

Norm gilt? Möchten also die heutigen Prediger der Affentheorie zuvörderst bei dem Affen in die Schule gehen, ehe sie sich herausnehmen, als Lehrer des Menschengeschlechts aufzutreten!

Eine andere Frage ist noch, wie wir uns den Fortschritt von den niederen zu den höheren Organisationen zu denken haben. Auf unserem Standpunkt kann keine Rede davon sein, daß irgend eine Pflanzen- oder Thierart sich aus sich selbst zu einer höheren Stufe entwickelt hätte, sondern jede Pflanzen- oder Thierart gilt uns grundwesentlich als stabil, und indem wir in unserer dritten Potenz das Princip erkannten, welches in dem allgemeinen Proceß des Werdens dem Gewordenen die jedesmalige Grenze setzte, müssen wir in jedem Hervortreten einer neuen Pflanzen- oder Thierart einen neuen Schöpfungsact erblicken, und demnach die darwinsche Descendenztheorie rundweg verwerfen. Da, soweit Erfahrung reicht, nie irgend eine Organisation über ihre Stufe hinausgekommen ist, handelt es sich hier jedenfalls nur um eine speculative Hypothese. Und was ist nun die darwinsche Lehre von dem Kampf um's Dasein, wodurch die niederen Organismen sich allmählich zu höheren entwickelt haben sollen, — was ist sie anders, — um es mit einem Worte zu sagen: als eine Uebertragung der Manchesterweisheit auf die Schöpfung? Denn ähnlich, wie da der Egoismus der Individuen zum alleinigen Regulator der socialen Organisation gemacht wird, und aus der absoluten Concurrenz eben der Fortschritt der socialen Verhältnisse entspringen soll, so werden hier die Wunder der Schöpfung auf die blinde Sucht nach Dasein zurückgeführt. Wir unsererseits sprachen ja freilich auch von einer blinden Sucht des Seins, die aber nicht durch sich selbst, sondern durch die höheren Potenzen über sich hinaus kam, und eben solcher Einfluß höherer Potenzen wäre hier gleicherweise ausgeschlossen, wie nach den Lehren der Manchestermänner in der Nationalökonomie. Auch ist es wohl gerade die platte Handgreiflichkeit, welche dem Darwinismus so viel Beifall verschafft hat, nachdem es doch bereits dahin gekommen ist, daß die Nationalökonomie fast für die Königin aller Wissenschaften gilt, und daher ökonomistische Ansichten das ganze Denken unserer Tage durchdringen, wie denn z. B. auch die so berühmt gewordene Geschichte der Civilisation von Buckle ganz vorzugsweise von ökonomistischen Ansichten ausgeht. Hoffen wir aber, wenn doch andererseits gegen diese Manchesterweisheit sich schon eine Reaction zu regen beginnt, welche auf der Ueberzeugung beruht, daß die sociale Ordnung nicht auf dem bloßen Laissez faire des Egoismus beruhen kann, sondern sittliche und religiöse Principien dazu gehören, — hoffen wir, daß man ebenso allmählich wieder einsehen wird, wie

auch in der Physik keineswegs ohne metaphysische Principien auszukommen ist.

Mag es doch schon zu einem als unantastbar geltenden Gemeinplatz geworden sein: die moderne Naturwissenschaft habe uns die Herrschaft über die Natur errungen, und mag man als den schlagendsten Beweis dafür auf alle die glänzenden Entdeckungen hinweisen, durch welche wir die Stoffe und Kräfte der Natur, in vordem nie geahnter Weise, uns nutzbar und dienstbar zu machen verstehen, — das ist es nicht, wogegen sich unsere Ansicht richtet. Diesem Fortschritt soll seine Ehre unverkümmert bleiben. Eine andere Frage wäre aber schon: ob wir in demselben Maße auch an Glück und Zufriedenheit gewonnen? und diese Frage möchte nicht so unbedingt zu bejahen sein, wenn wir doch sehen, wie im engen Zusammenhang mit jenem Fortschritt im Schoße der Gesellschaft sich eine Katastrophe vorbereitet, wodurch die Lehre vom Kampf um's Dasein eine erschreckende Illustration erhalten dürfte. Allein die Frage tiefer gefaßt, — was bedeutet unsere angebliche Herrschaft über die Natur, wenn sie nicht unser Geistesleben um so mehr von materiellen Bedingungen befreit, statt dessen vielmehr die Thatsache vorliegt, daß in demselben Maße, als die moderne Naturwissenschaft fortschreitet und ihre Resultate in immer weiteren Kreisen bekannt werden, die allgemeine Denkweise nur um so materialistischer wird, und also unsere angebliche Beherrschung der Natur vielmehr mit der Unterwerfung des Geistes unter die Materie endigen zu sollen scheint? Sonderbarer Triumph der Wissenschaft! Und muß nicht also der wahre Werth alles Forschens durch die Voraussetzung bedingt sein, von welcher die Forschung ausgeht, wie durch das Ziel, worauf sie hinsteuert? Was ist aber der unverkennbare Zug der heutigen Naturforschung, als daß man alles Metaphysische aus der Natur verdrängen will? Ist es dann erst aus der Natur verdrängt, so wird es im menschlichen Leben, welches so untrennbar mit der Natur verflochten ist, auch keinen Boden mehr finden. Die Psychologie sinkt zur Physiologie herab, an die Stelle des Rechten und Wahren tritt das Nützliche, die Wissenschaft wird zur Technologie, die Kunst zur Industrie. Religion besteht nur noch für die beschränkten Köpfe, welche sich nicht zu solcher sublimen Weltanschauung zu erheben vermögen. Und welche Aussicht würde uns damit eröffnet, wenn nicht die Aussicht auf ein Chaos? Denn hier gerade gelten die Worte Schelling's:

„Mit Mathematik, Physik, Naturgeschichte, — ich verehre diese Wissenschaften hoch, — mit Poesie und Kunst selbst, lassen sich die menschlichen Dinge nicht regieren. Den rechten Verstand der Welt giebt erst die Metaphysik, welche darum von jeher die königliche Wissenschaft genannt worden. Könnte man aus

dem Staate und dem öffentlichen Leben alles herausziehen, was darin Metaphysik ist, — sie würden auf gleiche Weise zusammenbrechen, wie jene Statue zusammenbrach, welche der König von Babylonien im Traume sah. Wahre Metaphysik ist die Ehre, ist die Tugend; wahre Metaphysik ist nicht nur Religion, sondern auch die Ehrfurcht vor dem Gesetz und die Liebe zum Vaterlande.“

Gewiß, Schelling wäre der Letzte, welcher der Naturforschung irgend welche Schranken gesetzt wissen, oder ihre Würde herabsetzen möchte, sondern kein Philosoph hat je mit solcher Begeisterung von der Natur gesprochen, als er es gethan. Und begreiflich genug, weil er eben in der Natur einen verborgenen Geist erkannte. Darauf also läuft vielmehr seine Lehre hinaus: der Naturforschung einen höheren Adel zu verleihen, indem sie dem Naturforscher zu Gemüthe führt, — auf welche Sphäre der Natur auch seine Forschungen gerichtet sein möchten, — daß ihm da nicht blos Stoffe und Kräfte entgegentreten, sondern gewissermaßen immer eine Vorstufe des Menschlichen darin zu erblicken ist, und noch über das Menschliche hinaus das Göttliche hindurchblickt, so daß, die Natur erforschen, auch immer zugleich den Wegen Gottes nachgehen heißt. Gänzlich fern liegt dabei der positiven Philosophie irgend welche Geringschätzung des *Empirischen*. Im Gegentheil, sie spornt die Empirie ausdrücklich an, soweit nur irgend möglich vorzudringen, indem sie jede neue Entdeckung der Empirie auch als einen Gewinn für die Philosophie ansieht. Wie sollte ihr das Thatsächliche für unwichtig gelten, da sie vielmehr gerade darin ihre Hauptaufgabe erblickt: die thatsächliche Wirklichkeit des Natürlichen wie des Geschichtlichen erklärbar zu machen? Aber um deswillen muß sie doch zuvörderst fragen: was wirklich *reine Thatsache*, und nicht vielleicht das reine Gegentheil von einer Thatsache sondern *reine Erfindung* ist, wie z. B. die supponirten Atome oder Molecüle. Zeigt sich nun, daß die Empirie überall und ganz unvermeidlich auf Fragen stößt, die vom blos empirischen Standpunkte aus überhaupt nicht zu beantworten sind, — wie z. B. was Zeit und Raum, oder was die Materie und andererseits die Seele ist? — und worüber eine bestimmte Ansicht zu gewinnen, doch gleichwohl eine unerläßliche Forderung bleibt, so soll dann auch offen und ehrlich anerkannt werden, daß hier die Hülfsmittel der Emperie zur Neige gehen, und die Erklärung jedenfalls nur eine *metaphysische* sein kann. Will also der Physiker über solche Fragen noch mitsprechen, so muß er selbst Metaphysiker werden, nicht aber soll er sich den Wechselbalg einer *physischen Metaphysik* zurecht machen, wie in der beliebten Molecülartheorie vorliegt; noch soll er, was über seinen Horizont geht, um deswillen für Chimäre erklären wollen, wie doch jetzt

fast allgemein üblich ist. Solche Leute sind es dann, welchen die Worte Goethe's gelten:

„Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern,
Was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar,
Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr,
Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht,
Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht."

Hat jede einzelne Naturwissenschaft neben ihrem eigenthümlichen Werth auch ihre inneren Grenzen, wonach z. B. der Mineraloge sich bescheiden wird, von seinem mineralogischen Standpunkte aus über Fragen des vegetabilischen und animalischen Lebens absprechen zu wollen, so wird auch wieder die Gesammtheit aller Naturwissenschaften, wenn sie sich wirklich in einem Kopfe vereinigten, noch keineswegs zu dem letzten und höchsten Standpunkt der Betrachtung führen, der vielmehr erst erreicht ist, wo Gott, Natur und Menschengeschichte als im Zusammenhang stehend betrachtet werden, welchen Zusammenhang zu erforschen und darzustellen, dann eben die Aufgabe der Philosophie ist. Und darauf läuft nun die Betrachtungsweise Schelling's hinaus, von welcher daher der Dichter Platen, der ihn in Erlangen kennen gelernt hatte, so treffend sagt:

„Wenn wir zerstückelt nur die Welt empfangen,
Siehst du sie ganz, wie von der Berge Spitze,
Was wir zerpflückt mit uns'rem armen Witze,
Das ist als Blume vor dir aufgegangen."

Wird also die Natur in diesem Sinne aufgefaßt, daß sie einerseits von Gott kommt, wie sie andererseits zum Menschen führt, und folglich weder ihren Anfang noch ihr Ziel in sich selbst hat, so muß sie ja freilich anders erscheinen, als wenn sie für ein in sich selbst abgeschlossenes Wesen gilt, wie sie die empirische Naturforschung betrachtet. Dennoch aber folgt daraus keinesweges, daß um deswillen auch die schellingschen Ideen für die empirische Forschung unbrauchbar sein müßten, weil sie zu einer blos idealen Auffassung führten, worin keine Anhaltspunkte lägen, um die einzelnen Erscheinungen nach ihrer äußeren Bestimmtheit untersuchen zu können, so daß sie meßbar und berechenbar würden. Denn das ist allerdings eine unerläßliche Forderung für die empirische Forschung, welche mit Ideen, die dazu keine Handhabe bieten, nichts anfangen kann. Allein die schellingsche Potenzenlehre ermöglicht dies sehr wohl. Man braucht sie nur in eine empirische zu Sprache übersetzen, dann kann man

auf Grundlage derselben ganz eben so gut messen und rechnen, wie auf Grundlage der materialistischen Theorien.*)

Richten sich die vorstehenden Aeußerungen zunächst an die Physiker, so mögen schließlich auch noch einige Bemerkungen folgen für die Theologen, als die wissenschaftlichen Vertreter des religiösen Standpunktes, was sie doch sein wollen und sollen. Wie können sie aber, — wo es nicht blos auf Erbaulichkeiten ankommt, sondern wo es auch der Wissenschaft gegenüber Stand zu halten gilt, — wie können sie überhaupt nur von der Schöpfung reden, wenn sie nicht eine Ansicht von der Natur haben, wonach der natürliche Werdeproceß als Schöpfungsproceß gedacht werden kann? Ja, wie können sie selbst nur von der Ewigkeit oder von der Allgegenwart Gottes reden, wenn sie nicht über Zeit und Raum Bescheid zu geben wissen? Und ist nicht unbestreitbar, daß die jetzt herrschende Naturansicht am allermeisten dazu beiträgt, der christlichen Weltansicht den Boden zu entziehen? Entweder muß daher diese materialistische Naturansicht als unzulänglich erwiesen und durch eine höhere Ansicht überwunden werden, oder die christliche Weltansicht wird in den Kreisen der wissenschaftlich Gebildeten bald ganz verschwinden, und hinterher dann selbst auch in der großen Masse des Volkes, welches von den wissenschaftlichen Lehren auf die Dauer nicht unberührt bleiben kann. Und eben solche höhere Naturansicht ist durch Schelling gewonnen.

Aber wie wenige Theologen scheinen auch nur die Tragweite der Frage begriffen zu haben, da ihnen doch die sogenannten ewigen Naturgesetze bisher kaum irgend welchen Anstoß erregten. Sehen sie denn gar nicht, wie damit von vornherein die ganze Schöpfungsidee fällt, wonach eben der Naturproceß nicht aus ewigen Gesetzen entspringt? Und dann gar die Offenbarung! — setzt sie nicht ausdrücklich ein Durchbrechen der Naturordnung durch eine freie That Gottes voraus, die ewigen Naturgesetzen gegenüber ganz undenkbar bliebe, oder es wäre eben nichts mit der Ewigkeit solcher Gesetze. Keine Religion ohne Kosmogonie! Darum müssen die Vorstellungen von Gott mit den Vorstellungen von der Welt harmoniren, oder es entsteht ein innerer Widerspruch, durch welchen der Glaube der Auflösung entgegengeht.

Wie innig überhaupt die religiösen Ansichten mit den physischen zusammenhängen, zeigt am augenfälligsten gerade Schelling's eigener Entwickelungsgang. Die Naturphilosophie seiner Jugend, womit er

---

*) Dies ist bereits nachgewiesen durch die Schrift von Rosenkranz „Die Principien der Naturwissenschaft", 75, worauf wir hier nicht minder die Freunde der Naturphilosophie wie die empirischen Naturforscher aufmerksam machen wollen.

zuerst als selbständiger Philosoph auftrat, endete in Pantheismus. Nur indem sich seine Naturansicht allmählich veränderte, kam er zum Schöpfer. Nachdem er dann aber sein Denken auf die Erkenntniß Gottes zu richten begonnen, war ihm auch Gott nicht der abstracte Begriff eines jenseits der Wolken thronenden höchsten Wesens, sondern der lebendige Gott, und das verdankte er seinen früheren naturphilosophischen Studien. Desgleichen, als er dann weiter in das Wesen der Religion eindrang und zuletzt der christlichen Offenbarung, war ihm auch Christus von vornherein nicht der bloße Religionsstifter und Religionslehrer, wie ihn der Rationalismus ansieht, sondern der Sohn Gottes, durch welchen Gott auch die Welt gemacht hat, wie wir Eph. 3, 9 und Ebr. 1, 2 lesen, und implicite noch in vielen anderen Stellen des neuen Testamentes gesagt ist. Ja, ja, — das gehört dazu, so ungeheuerlich es auch dem Rationalismus klingen möchte, es ist nicht darüber hinwegzukommen. Oder wer konnte sonst wohl der Welterlöser werden, welcher der Welt Sünde trägt, als der, durch welchen die Welt selbst gemacht war?

Diesen Christus — um hier vorweg zu erklären, was freilich erst in der Philosophie der Offenbarung nachgewiesen werden kann, — diesen Christus lehrt Schelling. Und nur dieser Christus ist auch ein unabweisbares Problem für die Philosophie. Als ein bloßer Religionsstifter wäre er eine geschichtliche Gestalt wie andere auch, wie ein Moses, Zoroaster, Confuzius u. s. w. Aber dann wäre es auch geradezu sinnlos, daß das Christenthum sich in der Person Christi concentrirt, was vielmehr erst dadurch seinen Sinn empfängt, daß Christus der Mittler ist zwischen Gott, der Menschheit und der Natur, in welcher letzteren Eigenschaft er freilich weder in göttlicher noch in menschlicher Gestalt auftritt, sondern nur als kosmogonische Potenz wirkt, nämlich als unsere zweite Potenz. Ist dies nicht begreiflich zu machen, wie ein und dasselbe Wesen diese verschiedenen Gestalten annehmen kann, so bleibt das ganze Christenthum ein Räthsel. Ein solches ist es bisher auch wirklich gewesen, und muß es immer bleiben, so lange man nicht einsieht, wie zum Verständniß des Christenthums auch die Naturphilosophie gehört, die wiederum nichts anderes ist, als die Theorie der Schöpfung. Die positive Philosophie unternimmt eine solche Theorie, und darum allein kann ihr die Physik nicht zur Instanz gegen die Wahrheit des Christenthums werden, weil sie vielmehr in der Physik selbst die erste Grundlage zum Verständniß desselben gewonnen hat. So wichtig ist diese Sache.

Fünfter Abschnitt.

Der Mensch und die Menschheit.

Im Menschen war die Schöpfung vollendet, und siehe da: es war alles sehr gut, sagt die Genesis. Wie aber jetzt die Welt vor unseren Augen liegt, wo vielmehr alles aus seiner rechten Ordnung gewichen zu sein scheint, — so kann sie nicht die von Gott geschaffene Welt sein. Denn Gott, lesen wir im Buche der Weisheit 1, 13: „hat den Tod nicht gemacht, und hat nicht Lust am Verderben der Lebendigen.“ Was sollen wir erst von den Nöthen und Widersprüchen des menschlichen Daseins sagen, von der großen Tragödie der Geschichte, von der ununterbrochen fortwuchernden Sünde? Das kann so wenig von Gott kommen, daß man vielmehr um deswillen von Alters her nach einer Theodicee oder nach einer Rechtfertigung Gottes dafür gesucht, daß Er eine solche Welt geschaffen habe.

Und wie könnte uns wohl das Verlassen *dieser* Welt — wie man so allgemein den Tod nennt — als eine Erlösung gelten, wäre sie selbst die *wahre* Welt? Statt dessen warten wir eines neuen Himmels und einer neuen Erde, 2. Petr. 3, 13, in welcher *Gerechtigkeit* wohnt. Will sagen: wo alles erst in seine rechte Ordnung kommt, und wo dann auch kein Tod mehr sein wird, kein Leid noch Schmerz Offenb. 21, 4. Daß aber überhaupt diese Welt, wie sie jetzt ist, einmal aufhören wird zu sein, ist für das Christenthum eine so wesentliche Voraussetzung, daß es ohne dies gar nicht zu verstehen wäre. Auch ist es wiederholt ausdrücklich erklärt, wie 1. Cor. 7, 31 „die *Gestalt* (σχῆμα, was Luther unrichtig mit *Wesen* übersetzt) vergeht.“

Wer sich also zu solchem Glauben bekennt, der kann diese Welt, in der wir leben, nicht für die wahre erkennen, und folglich kann sie so, wie sie jetzt ist, nicht von Gott sein. Wodurch aber ist sie denn so geworden?

1. Der Mensch als Centrum des Universums.

Nothwendig muß die Ursache der inneren Alteration, welche die Welt erfahren, außer Gott liegen, und doch kann sie nur in einem der ganzen Welt mächtigen Wesen liegen, welches solche Alteration bewirkte. Der Mensch war dieses Wesen. Nämlich der Urmensch, welcher der Mensch als solcher war und der in jedem einzelnen Menschen fortlebt; wie auch in der Genesis der Name Adam nicht ein besonderes Individuum bezeichnet, sondern den Menschen schlechthin, der selbst die ganze Menschheit ist.

Fürwahr, ein unergründliches Mysterium, welches uns damit von vornherein entgegentritt: daß die ganze Menschheit, die je gewesen und in Zukunft sein wird, in gewissem Sinne doch nur ein Wesen bilde. Wir werden darauf noch unter verschiedenen Gesichtspunkten zurückkommen, und möge der Leser einstweilen sein Urtheil darüber suspendiren, bis unsere ganze Entwickelung zum Ziele gelangt sein wird. Damit aber das Ungeheuerliche, was in dieser Annahme zu liegen scheint, nicht allzu abschreckend wirke, wollen wir gleich hier einige Bemerkungen darüber machen, wodurch man doch zugänglicher dafür werden dürfte.

So verweisen wir zuvörderst auf die in der ganzen Menschheit gemeinsam waltende Vernunft, wodurch allein die geistige Mittheilung erklärlich wird. Oder woher käme es sonst, wenn nicht das denkende Princip ein gemeinsames wäre, daß, wenn ich einen Gedanken ausspreche, dadurch in Anderen derselbe Gedanke erregt wird? Es scheint freilich, man hat darüber noch niemals nachgedacht, weil es so durchaus als selbstverständlich gilt, wer aber darüber nachdenkt, wird alsbald ein großes Problem darin erkennen. Und ist nun zwar die menschliche Persönlichkeit mehr als die Vernunft, so ist doch die Vernunft ihre Grundlage, ohne welche die Persönlichkeit selbst nicht wäre. Ich frage weiter: wie sind überhaupt die menschlichen Gemeinwesen möglich, die wir doch überall vor Augen haben, und unter Umständen so handeln sehen, wie wenn die ganze darin vereinigte Menschenmasse nur ein Wesen wäre, da Alle für Einen stehen und Jeder für Alle, wie in großartigster Gestalt in einer Nation oder in einer Armee erscheint? Sprechen wir dann von dem Geist einer Nation, oder von dem Geist einer Armee, so gilt uns das keineswegs als ein blos tropischer Ausdruck, sondern offenbar verstehen wir darunter etwas Wirkliches, was sogar vielmehr bedeutet als die bloße Menschenmasse, die in der Nation oder in der Armee vereinigt ist. Was bedeutet eine Armee, wenn ihr Geist gebrochen ist? Der Geist giebt den Sieg. Aber was ist hier der Geist,

und wie ist es möglich, daß unter Umständen ein packendes Wort oder ein glücklicher Gedanke des Feldherrn die Schlacht entscheidet, so daß gewissermaßen die ganze Schlacht sich in dem Geiste des Feldherrn concentrirte, und was sich da unter dem Donner der Kanonen durch die Blutarbeit der Soldaten vollzog, und ein rein sinnlicher Vorgang zu sein schien, doch vielmehr einen übersinnlichen metaphysischen Hintergrund gehabt hätte? Es liegt thatsächlich vor, daß ein zündender Gedanke eine ganze Nation in Bewegung setzen, ja den Umschwung eines ganzen Zeitalters bewirken kann. Wie ist so etwas möglich?

Das Räthsel wird um so größer, wenn wir andererseits erwägen, daß doch gerade die menschliche Persönlichkeit, oder das menschliche Ich, das allerspródeste Wesen zu sein scheint, in dem die Ichheit in der reinen Beziehung *auf sich* besteht, die alles Andere ausschließt. Wie geschieht es also, daß alle die zahllosen Iche, die in einer Nation oder überhaupt in einem Gemeinwesen vereinigt sind, unter Umständen vielmehr gerade diese Beziehung auf sich — wodurch das Ich erst Ich ist — aufgeben und sich damit ihrer eigenen Ichheit entäußern? Es wird nur dadurch möglich sein, daß die individuellen Iche ursprünglich überhaupt nicht das an und für sich Bestehende waren, sondern ein prius hinter sich haben, worin sie alle Eins waren. Zu diesem Gedanken werden wir uns um so mehr hingetrieben fühlen, wenn wir zugleich beobachten, wie unser Ich, indem es die reine Beziehung auf sich aufgiebt und sich einer Gemeinschaft hingiebt, sich eben dadurch gehoben fühlt, und wie befreit von einer drückenden Fessel. Ist es nicht sogar das allerhöchste Entzücken, wo das Ich ganz sich selbst vergißt, und ist nicht eben dies das Mysterium der *Liebe*, daß das Ich sich erst recht selbst findet, indem es sich hingiebt, und eben durch die Entäußerung seiner Selbstheit sich erst frei geworden fühlt?

„Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt
Das Ich, der dunkle Despot,“

wie Dschelaleddin Rumi nach Rückert singt. Aber auch das schon ist eine Gestalt der Liebe: sich irgend einem gemeinsamen Zwecke zu widmen, ja nur überhaupt irgend einem Zwecke, der nicht unmittelbar das Ich selbst betrifft. Daher es denn auch eine allgemeine Redeweise ist, daß bei jedem Vornehmen *Liebe* zur Sache gehöre, sonst gerathe die Sache nicht.

Concentrirt sich nun ferner die ganze christliche *Moral* in dem Gebote: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst“, so zeigt sich hier, wie in diesem Gebote sich zugleich die ganze *Metaphysik* des menschlichen Daseins concentrirt. Denn worauf anders kann dieses Gebot beruhen,

als darauf, daß die ganze Menschheit ursprünglich ein Wesen war, in welchem es kein Ich und Du gab, sondern das Ich zugleich das Du war, und darum die ganze Menschheit wieder ein solches Wesen werden soll? Denn Wiederherstellung eines ursprünglich gottgewollten, aber verschwundenen Zustandes, ist ohne Frage der Grundgedanke des Christenthums. Wie also dieses Gebot der Liebe, und überhaupt alles Moralische, einen metaphysischen Hintergrund hat, so auch alles Physische, und ohne das Eine ist auch das Andere nicht zu fassen. Darum sei auch dies hier noch bemerkt: daß es die ein und selbe Denkweise ist, welche einerseits die Materie aus Atomen bestehen läßt, infolge dessen alle lebendigen Vorgänge der Natur sich ihr in mechanische Vorgänge verwandeln, und welche andererseits auch über die atomen Iche nicht hinauskommt, infolge dessen ihr alle lebendigen Vorgänge in der Menschenwelt, wo die atomen Iche doch wirklich zu einem gemeinsamen Wesen verschmelzen, ebenfalls zu blos mechanischen Vorgängen werden. Die lebendige Gemeinschaft der Menschen erscheint dann als eine bloße Summe äußerlich aufeinander wirkender Individuen, wird aber gleichwohl dabei noch von einem Gemeingeist gesprochen, so müßte das als eine Phrase gelten, deren wir uns verständigerweise zu enthalten hätten, da jedenfalls solcher Gemeingeist nichts Wirkliches bezeichnen könnte. Wunderbar nur, daß man überall so spricht, und sich solcher Ausdrücke, welche auf diesem Standpunkt für sinnlos gelten müßten, gar nicht enthalten zu können scheint.

Aus alle diesem, meine ich, dürfte wenigstens so viel folgen, daß die Idee eines Urmenschen, der selbst die ganze Menschheit war und in allen Menschen fortlebt, doch immerhin einen gewissen Sinn haben möchte. Bliebe es dann gleichwohl ein unergründliches Mysterium, welches hier vorliegt, — da hilft einmal nichts, wir müssen sehen, wie weit wir darin eindringen. Nur ist dabei vorweg klar, daß wir uns von diesem Urmenschen, welcher der jetzt wirklichen Welt vorausging, die erst durch ihn so wurde, wie sie jetzt ist, keine sinnliche Vorstellung machen können. Er war eben ein Mittleres zwischen der reinen Idee des Menschen, wie sie in Gott vor der Schöpfung war, und dem empirischen Menschen. Ihn aber überhaupt zu denken, sind wir durch unsere bisherige Entwickelung gezwungen. Ganz zu schweigen dabei vom Christenthum, für welches solche Annahme eine unerläßliche Voraussetzung ist, denn ohne jenen Adam, in welchem das ganze Menschengeschlecht fiel, wäre auch kein Christus, in welchem das ganze Menschengeschlecht erlöst wurde.

Nach dem Bilde Gottes geschaffen, — fahren wir demnach fort — war der Urmensch gleich Gott, nur mit dem Unterschiede des

Gewordenseins. Aber durch dies sein Gewordensein concentrirten sich auch in ihm, als dem Endziel der Schöpfung, alle Kräfte der Natur. Und wie wir nun in allen Naturkräften nur verschiedene Gestalten des Willens erkannt haben, so war der Zustand der ganzen Natur zuletzt durch den Willen des Urmenschen bedingt. Er besaß eine magische Gewalt über die Natur, als über sein alter ego. Verlor nach dem großen Umsturz (nach dem Sündenfall, wie wir vorweg sagen können) der Mensch solche Gewalt über die Natur, die ihm seitdem vielmehr selbst als eine äußere Macht gegenübertrat, so ist doch der Menschheit noch immer das instinctive Gefühl geblieben, daß dem Menschen eigentlich solche Macht zukäme. Und ich meine wohl, es ist dies eine beachtenswerthe Thatsache. Denn woher sonst der unvertilgbare Glaube an magische Künste, der freilich ein Wahn ist, weil eben durch jene Katastrophe der unmittelbare Rapport des menschlichen Willens mit der Natur verschwand, so daß uns seitdem nur ein mittelbares Eingreifen in die Natur möglich ist, mit Hülfe ihrer eigenen Kräfte. Allein dieser Wahnglaube, der, wie die Erfahrung lehrt, keiner Aufklärung weicht, so daß ihn noch heute viele sonst hoch gebildete Leute hegen, — dieser Wahnglaube erfordert doch eine Erklärung. Er muß uns wohl angeboren sein, da er eben so wenig aus der Welt wegzuschaffen ist, als die Sünde. Auch werden wir sagen dürfen, daß von jener magischen Gewalt des Urmenschen, gleichsam wie eine Erinnerung daran, selbst bis heute noch eine geringe Spur darin hervortritt, daß wir allerdings über die Thiere eine gewisse magische Gewalt besitzen, wie sie bei Leuten, welche fortwährend mit Thieren umgehen, und überhaupt dem Naturleben näher stehen, nicht zu verkennen ist. Insbesondere beruht darauf, daß wir Thiere zähmen und in unseren Dienst nehmen können, wovon hingegen bei den Thieren selbst nichts Analoges hervortritt, während allen Thieren der Instinct beizuwohnen scheint, in dem Menschen ein höheres Wesen zu erblicken.

Aus unserer Darstellung des Schöpfungsprocesses folgt das alles ganz von selbst. So undenkbar es dann auch für die herrschende Denkweise erscheinen mag, — wonach vielmehr der Mensch selbst nur als ein Naturproduct, und dem unermeßlichen Universum gegenüber als ein verschwindendes Nichts gilt, — so bildet es doch geradezu einen Fundamentalsatz der positiven Philosophie. Um daher diesen Punkt noch deutlicher zu machen, und gegen alle Einwendungen möglichst sicher zu stellen, können wir nicht umhin, hier noch ein mehreres darüber zu sagen.

Vorweg also handelt es sich dabei um gar nichts anderes, als um den Grundgedanken des deutschen Idealismus, welcher eben darin lag: daß nicht etwa das Metaphysische aus dem Physischen oder das

Geistige aus dem Natürlichen zu erklären sei, sondern umgekehrt. Ohne Frage ist dies auch die Voraussetzung für die christliche Weltansicht, wie überhaupt für jede religiöse Weltansicht. Insofern kann man daher sagen, daß der Idealismus nichts anderes anstrebte, als die religiöse Betrachtungsweise der Welt, — der die Wissenschaft sich entfremdet hatte und entgegengetreten war, — selbst zur wissenschaftlichen zu machen, und als die allein wissenschaftlich haltbare darzuthun. Und daher geschah es denn auch, daß der Idealismus in seinen ersten Anfängen wie mit einer religiösen Begeisterung auftrat, wovon sich in Schelling's Jugendschriften so schöne Ausdrücke finden, und die sich bei Fichte sogar zu dem Fanatismus steigerte, daß er die Natur, die er nicht zu erklären vermochte, durch einen Machtspruch bei Seite schaffen wollte. Eine sinnliche Welt sollte seiner Lehre nach gar nicht existiren, sondern nur das Ich, welches selbst erst die ganze Sinnenwelt aus sich heraus projicirte.

Sonderbares Wesen — dieses fichtische Ich! Sehen wir ihm auf den Grund, so lag ja wohl ganz dasselbe darin, als in der Vorstellung von dem Adam, der selbst die ganze Menschheit ist und in jedem Menschen lebt. Denn offenbar konnte das Ich, woraus Fichte die Sinnenwelt ableitete, nicht das individuelle empirische Ich bedeuten, welches sich Hans oder Kunz nennt, und doch sollte es andererseits nicht etwa blos ein allgemeiner Begriff sein, der auf alle Iche Anwendung fände, sondern ein lebendiges Wesen, — das Ich, welches in allen Ichen lebt. Nur so gedacht, konnte es verständigerweise zum allgemeinen Princip gemacht werden, woraus die ganze Welt zu erklären wäre, daß es aber so gedacht war, trat in der früher angeführten Jugendschrift Schelling's „Vom Ich, als Princip der Philosophie" ganz offenbar hervor. Genug, insofern war das Ich nichts weiter als der philosophisch umgestaltete Adam der Genesis, gleichviel, ob auch Fichte darüber kein Bewußtsein hatte, — es ist wirklich so. Implicite lag also selbst darin wieder ein wesentliches Element der christlichen Weltansicht.

Keine Frage, daß auch dem Christenthum die sinnliche Welt nicht als die wahre Welt gilt. Allermeist aber halten die Menschen gerade diese sinnliche Welt für das Allerrealste, so daß man sich auch damit allein schon befriedigen könnte. Oder wenn sie doch nicht ganz befriedigen sollte, so versucht man dann mittelst der Leiter des Syllogismus sich von dieser sinnlichen Welt noch zu einer übersinnlichen Welt zu erheben, wie in der vorkantischen Popularphilosophie geschah, und worin überhaupt vor Kant die herrschende Denkweise bestand. War also dabei die sinnliche Welt zur Basis genommen, so geschah nun der große Schritt,

daß der Idealismus statt dessen sich von vornherein auf einen übersinnlichen Standpunkt stellte, um von da aus die sinnliche Welt zu betrachten und zu erklären. Gewiß ein Umschwung der Denkweise, der sich nur mit dem Umschwung vergleichen läßt, welchen seiner Zeit das kopernikanische Weltsystem hervorrief, gegenüber dem bis dahin herrschenden ptolomäischen System. Dauerte es dann doch geraume Zeit und gehörten erst noch Kämpfe dazu, bis das kopernikanische System zur allgemeinen Geltung gelangte, so ist leider nicht anders zu erwarten, als daß auch der Idealismus — wonach die philosophische Betrachtungsweise sich ganz eben so umkehrt, als vordem die astronomische — nur erst nach vielem Widerspruch und nicht ohne langwierige Kämpfe in das allgemeine Denken eindringen können wird, weil es hier jedenfalls auf einen noch viel tiefer greifenden und viel folgenreicheren Umschwung ankommt. Auf eine Denkweise, die dem von Natur der Sinnlichkeit ergebenen Menschen nicht blos phantastisch erscheinen, sonder sogar widerwärtig sein muß, so daß geradezu eine innere Erneuerung und Wiedergeburt des Menschen dazu gehört, damit er allererst empfänglich dafür werde. Und auf nichts Geringeres war es wirklich mit dem Idealismus abgesehen. Wie denn auch Fichte seiner Zeit unumwunden erklärte: es gehörten erst neue Menschen dazu, damit seine Philosophie zum allgemeinen Verständniß gelange; und man weiß ja, daß er durch sein projectirtes neues Erziehungssystem allerdings ein neues Menschengeschlecht heranzubilden hoffte.

Um hierauf den Parallelismus zwischen dem astronomischen und dem philosophischen Umschwung noch weiter zu verfolgen, so war mit dem alten ptolomäischen System, wonach die Erde den Mittelpunkt bildete, um welche sich das ganze Universum drehte, offenbar zugleich ein realer Anhalt für den Glauben gegeben, daß der Mensch sich als das Ziel der ganzen Schöpfung und als ein Wesen von universaler Bedeutung zu betrachten habe, dessen Geschicke der alleinige Gegenstand der göttlichen Vorsehung seien. Dieser reale Anhalt des Glaubens ging nun durch Kopernikus wie mit einem Schlage verloren. Das ganze mittelalterliche Religionssystem, welches — wie am augenfälligsten in Dante's göttlicher Comödie hervortritt — innigst mit dem ptolomäischen Weltsystem verwachsen war, fühlte sich dadurch angegriffen. Erklärlich genug, daß daher die Kirche sich dieser neuen Lehre mit aller Macht widersetzte. Auch ist es eine unbestreitbare Thatsache, daß es vor allem das kopernikanische System gewesen, welches die Bahn zu einer Denkweise brach, die sich allmählich um so mehr von der christlichen Denkweise entfernte, je mehr durch den Fortschritt der Astronomie die Größe

des Universums zur Erkenntniß kam, dem gegenüber der Mensch dann in den Hintergrund trat, um zuletzt nur noch als ein Accessorium der Natur selbst zu gelten, worauf ja offenbar die Lehren der modernen Naturwissenschaft hinauslaufen. Dies also zugegeben, — worauf zielte denn nun der vom Idealismus angestrebte Umschwung? Nicht etwa darauf, daß er die Erde wieder zum physischen Mittelpunkt des Universums machen wollte, um damit den Menschen wieder in seine verlorene Würde einzusetzen, sondern darin liegt es: daß er dem ganzen Universum einen metaphysischen Mittelpunkt giebt, und diesen metaphysischen Mittelpunkt als in den Menschen gelegt erkennt. Die Sache so gefaßt, so wäre es dann gerade die neuere Astronomie selbst, welche solchem philosophischen Umschwung vorgearbeitet hätte. Indem sie nämlich dem Menschen die Möglichkeit entzog, sich noch ferner als im physischen Mittelpunkt des Universums stehend zu denken, gab sie ihm damit indirecter Weise die Lehre, daß er vielmehr im metaphysischen Mittelpunkt stehen sollte, weil er principaliter kein physisches sondern ein metaphysisches Wesen sei.

Sehen wir hier wieder, wie Gott per contrarium wirkt. Der Mensch soll die Wahrheit suchen, die er erst zu würdigen weiß, nachdem er sich durch den Irrthum hindurch gearbeitet. Und wenn nun die neuere Astronomie allerdings das mittelalterliche Religionssystem untergraben hat, so lag eben in diesem Religionssysteme selbst das Falsche, daß es auf einem materiellen centrum unitatis beruhen sollte, welches, mit materiellen Gewaltmitteln ausgestattet, sich als äußere Autorität geltend machte. Dieses System also mußte allererst gebrochen werden, damit sich die Menschen zu der Idee eines geistigen Centrums erhöben, eines unsichtbaren Oberhauptes der Kirche, welches die freie Ueberzeugung der Gläubigen will. Und so hat sich nun dasselbe auch in der Geschichte des Idealismus wiederholt, der bei seinem ersten Auftreten das positive Christenthum ganz zu beseitigen schien, indem er es in reine Vernunft auflöste, eben dadurch aber hinterher in der positiven Philosophie die Fähigkeit erlangte, den ganzen Inhalt des Christenthums, der nach dem mittelalterlichen System nur durch äußere Autorität galt, der denkenden Erkenntniß zu erschließen, so daß in Zukunft die Offenbarung selbst den Mittelpunkt aller Wissenschaft bilden wird.

Nach diesen Zwischenbemerkungen sagen wir aber noch weiter, daß, wer die magische Gewalt des ersten Menschen über die Natur für undenkbar hielte, sich doch wenigstens an den alten Satz erinnern möchte: mens agitat molem. Und wie nun, wenn eben der Mensch die mens

des ganzen Universums war? Hat er dann durch die Katastrophe, welche in der Genesis als der Sündenfall dargestellt wird, zwar jene Gewalt, wonach ihm die Natur realiter unterworfen war, verloren, so ist ihm doch noch immer die Fähigkeit geblieben, die Natur idealiter zu beherrschen, indem er ihr Wesen erkennt, und Wissen ist auch eine Macht. Wie käme der Mensch dazu, fragen wir, in das Wesen der Natur eindringen zu können, hätte er nicht ursprünglich selbst in ihrem Centrum gestanden, so daß ihm die ganze Natur offen dalag? Noch heute zeigt sich ja davon eine Spur in dem sogenannten Hellsehen, nur daß der Hellsehende eben in diesem Zustande die Fähigkeit zur Durchforschung des Gesehenen verlor, und also dadurch zu keiner wissenschaftlichen Erkenntniß gelangte. Denn er befand sich im Zustande des Schauens, was für unser heutiges Bewußtsein ein Außersich-sein bedeutet, da uns ebenso das Schauen der Natur genommen ist wie das Schauen Gottes, statt dessen der Urmensch ebenso Gott schaute wie die Natur, und eben nur im Schauen bei sich war. Und fragen wir doch weiter: woher nur überhaupt dem Menschen der Trieb nach Erkenntniß käme, wenn nicht unbewußt das Gefühl in ihm lebte, daß er eigentlich im Centrum aller Dinge stehen sollte? Bei den Thieren finden wir nicht die geringste Spur von einem Erkenntnißtriebe, daher sie auch nie über die Stufe hinauskommen, auf der sie sich ein für allemal befinden. Möchte man aber vielleicht einwenden: es sei lediglich die größere Bedürftigkeit des Menschen, welche ihn antriebe, durch Erforschung der Natur sein Dasein zu verbessern, so liegt die Thatsache vor, daß es vielmehr der reine Trieb nach Erkenntniß war, der zu allen großen Entdeckungen führte. Der Utilitarismus würde keinen Naturforscher veranlassen, sein Leben in Wüsteneien auf's Spiel zu setzen, um dort vielleicht Entdeckungen zu machen, die ihm kaum jemals von einem materiellen Nutzen sein werden. Nein, es giebt allerdings einen rein auf das Erkennen gerichteten Trieb, und dieser Trieb ist den Menschen angeboren. Sonst möchten wohl unsere Schulen übel bestehen, käme dem Lehrer nicht der Lerntrieb der Schüler entgegen. Dieser Trieb ist aber an und für sich etwas Uebernatürliches, und ein neuer Beweis für das übernatürliche Wesen des Menschen, vermöge dessen eben der Mensch zum Herrn über die Natur bestimmt war.

Genug, der erste Mensch, wie er am Ende der Schöpfung war, stand im Centrum aller Dinge, er besaß eine magische Gewalt über die Natur. Das menschliche Bewußtsein war daher wie der Schlußstein, der das ganze Gebäude zusammenhielt. Erfolgte dann eine Alteration

des menschlichen Bewußtseins, so mußte daraus eine Alteration der ganzen Natur entspringen. Und erst durch diese Katastrophe wurde die Welt so, wie sie heute vor uns liegt.

---

2. Das menschliche Bewußtsein.

Ehe wir uns jetzt diesen Vorgang näher vorstellbar zu machen suchen, so weit dies überhaupt möglich ist, wird es gut sein, uns zuvor noch weiter über das menschliche Bewußtsein zu erklären. Denn auch das Urbewußtsein können wir uns doch nur construiren durch Rückschlüsse aus dem, was in dem heutigen menschlichen Bewußtsein vorliegt. Und wenn wir vom Bewußtsein sprechen, so ist darunter zugleich auch das Selbstbewußtsein verstanden. Denn nur dadurch ist überhaupt Bewußtsein, daß ein Selbst in ihm ist, welches sich von allem Anderen unterscheidet, obgleich dieses Selbst sich dabei nicht immer auf sich selbst zurückbezieht; noch weniger seine Selbstheit ausdrücklich geltend macht, was erst im emphatischen Sinne Selbstbewußtsein genannt wird.

Das Bewußtsein nun ist Seele und Geist, und früher schon wiesen wir auf den Sprachgebrauch hin, der beides sehr bestimmt unterscheidet. Es geschicht dies nicht blos im Deutschen, sondern auch im Lateinischen, im Griechischen wie in den slawischen Sprachen, hat man besondere Ausdrücke dafür. Und merkwürdig: überall ist der Geist männlich, die Seele weiblich. Im Lateinischen werden sogar durch die Worte animus und anima Geist und Seele geradezu als Mann und Weib nebeneinandergestellt, wie desgleichen auch im Slawischen geschieht. Indem also die Sprache zwischen Geist und Seele unterscheidet, deutet sie zugleich an, was in diesem Unterschiede liegt und was daraus folgt. Denn verhalten Geist und Seele sich zueinander wie Mann und Weib, so wird damit auch das gegenseitige Verhältniß der beiden Geschlechter bestimmt sein, indem im Weibe die Seele vorherrscht, wie im Manne der Geist.

Diese Behauptung zugegeben, ist dann zugleich auch anerkannt, daß der Unterschied zwischen Mann und Weib principaliter kein physischer, sondern ein metaphysischer ist. Und das eben ist das Geheimniß der Geschlechterliebe, daß das seelische und das geistige Princip sich suchen, um sich gegenseitig zu ergänzen, obgleich es der blinde Cupido ist, der die Geschlechter zusammenführt. Darin wirkt nun freilich der Naturtrieb, weit entfernt aber, daß der geschlechtliche Gegensatz in der Menschenwelt nur eine Fortsetzung der thierischen Entwickelung wäre,

ist vielmehr der thierische Geschlechtsgegensatz nur eine Vorandeutung des menschlichen, so gewiß als der ganze Naturproceß nur in dem Hindrängen der Natur zum Menschen besteht. Ueberhaupt aber ist der Unterschied der Geschlechter so innig mit dem Unterschied von Geist und Seele verbunden, und knüpft sich daran so vieles an, daß wir hier gleich noch einige weitere Bemerkungen darüber machen wollen, die, wenn sie auch nicht zu dem unmittelbar vorliegenden Thema gehören, sich doch für das Verständniß unserer ganzen Weltansicht förderlich erweisen werden.

Die erste Anlage zu diesem Gegensatz war nämlich schon mit der natura anceps der ersten Potenz gegeben, dem A^1 welches, zu B geworden, die Grundlage der ganzen Schöpfung bildete. Daher durchdringt dieser Gegensatz die ganze Natur, wie er sich auch schon in dem anorganischen Reiche ankündigt, insbesondere durch den Gegensatz von negativer und positiver Electricität, von Basis und Säure. In dem Menschen aber, in welchem das blinde Sein zum Bewußtsein wurde, ist damit auch dieser physische Gegensatz selbst zum metaphysischen geworden, und so zwar das physische Element nicht überhaupt verschwunden, doch in den Hintergrund getreten. Und demgemäß zeigt nun die Erfahrung, daß, je mehr das Physische im menschlichen Leben überwunden und zur blos dienenden Unterlage wird, infolge dessen der Unterschied zwischen Mann und Weib nicht etwa abnimmt, sondern um so entschiedener hervortritt. So ist bei den unteren, principaliter mit materiellen Arbeiten beschäftigten, Volksclassen die äußere Erscheinung wie die Lebensthätigkeit des Weibes weit weniger von der des Mannes verschieden, als bei den höheren Ständen, die ein mehr geistiges Leben führen. Mehr ferner als im Privatleben tritt der Unterschied im Staatsleben hervor, noch mehr in der Kirche, wo von Alters her das mulier taceat in ecclesia galt, während doch in der Staatengeschichte Beispiele genug vorliegen, daß Frauen regierten. Endlich in den rein idealen Sphären der Kunst und Wissenschaft, und zumal in der Philosophie, gehen alle höheren Leistungen von Männern aus, selbständige Philosophinnen hat es überhaupt noch nie gegeben. Woher kommt das? An Empfänglichkeit für das Ideale fehlt es dem Weibe keineswegs, auch fassen Mädchen in der Regel leichter und schneller als Knaben, sie haben aber nicht die Kraft, sich die Gedanken zu verobjectiviren und sie dadurch zu beherrschen, darum können Frauen selbst in der Kunst nichts Großes leisten, noch weniger in der Wissenschaft. Und das hat wieder den tieferen Grund, daß das seelische Princip in ihnen vorherrscht. Denn Kunst, Wissenschaft und Philosophie sind nicht Werke der Seele, sondern des Geistes.

Von der Seele haben wir nun schon gesagt: sie sei das, wodurch jedes Wesen in sich ist, und bei diesem In-sich-sein zugleich mit dem allgemeinen Sein verbunden ist. Das gilt auch für die thierische Seele, allein das allgemeine Sein, mit welchem das Thier durch seine Seele verbunden ist, ist eben nur das Sein als natürliches, nämlich was in dem noch nicht zu A [1] zurückgebrachten B lag. Darum lebt zwar auch in den Thieren das allgemeine Sein fort, sie können nicht in Nichts zerfallen, sie selbst aber leben nicht fort, weil ihr individuelles Sein noch nicht dem allgemeinen Sein gleich geworden ist. Ihre Individualität hat sich noch nicht zur Persönlichkeit erhoben. Im Menschen hingegen, wo jenes B wieder vollständig zu A [1] geworden, d. h. wo die Spannung der drei Potenzen des göttlichen Seins wieder aufgehoben, und so die Einheit des göttlichen Seins wiederhergestellt war, ist es eben dieses göttliche Sein, mit welchem der Mensch durch die Seele verbunden ist. Und zwar liegt solche Verbindung unmittelbar nur in der Seele, nicht im Geiste, in welchem das Göttliche erst durch die Seele eintritt, insofern es der Geist in der Seele ersieht und an sich zieht.

Auch dem entspricht wieder die Erfahrung, daß Frauen, weil in ihnen das seelische Leben vorherrscht, im allgemeinen zum Glauben disponirt sind, wie die Männer weit eher zum Unglauben. Man kann sogar sagen: der Geist als solcher, abgelöst von der Seele ist ein geborener Atheist. Je seelenloser also die Menschen werden, um so mehr entfremden sie sich der Religion, und wie erklärlich nun, daß es die Frauen sind, welche vergleichsweise am meisten an ihrer Religion halten. Wo bliebe heutzutage die Kirche ohne den unverwüstlichen Anhalt, den sie bei den Frauen findet? Bemerken wir aber auch hier wieder zugleich die Ambiguität, die an der Seele wie an allem Geschaffenen hervortritt. Denn ist einerseits die Seele das Organ des Göttlichen, so andererseits nicht minder die Quelle der Gelüste, die in ihren Folgen dem Göttlichen entfremden. Aus dem Geiste entspringen die Gelüste nicht, sondern der nimmt sie nur in sich auf. Darum liegt so viel an der Reinheit der Seele, oder was dasselbe bedeutet: an der Reinheit des Herzens, wie die Bibel sagt, indessen sie andererseits nicht minder sagt, daß aus dem Herzen die argen Gedanken kommen.

Spricht man so allgemein von „Leib und Seele", niemals aber von „Leib und Geist", so liegt auch darin wieder ein sehr deutlicher Fingerzeig auf das Wesen der Seele im Unterschiede von dem Geiste. Ist die Seele immateriell, so ist sie doch gleichwohl in dem Materiellen, und was sie ist, nur als Seele des Leibes, für welchen sie eben

Seele ist. Sie ist die Entelechie, wie Aristoteles sagt, d. h. worin jedes Wesen sein τελος oder sein Ziel gefunden hat; zu sich selbst gekommen ist, sich besitzt und darum sich als ein besonderes Wesen bethätigt. Sie ist also der actus eines Wesens, der Geist aber für sich selbst seiender actus, actus purissimus. Erst der Geist ist damit vollkommen frei, die Seele hat nur eine relative Freiheit, da sie nicht über sich selbst reflectiren, sich nicht über sich selbst erheben kann, sondern der Geist muß sie ziehen. Als actus purissimus ist nun der Geist durch sich selbst, also im strengen Sinne des Wortes nicht geschaffen, sondern er schafft sich selbst. Und auch dies entspricht der allgemeinen Denkweise, denn so schreiben wir zwar dem neugeborenen Kinde eine Seele zu, die sich auch gleich deutlich genug in seinem Auge abspiegelt, Geist aber schreiben wir ihm nicht zu, sondern der muß sich erst entwickeln, und so lange er sich nicht entwickelt, ist er überhaupt nicht da. Und darum ist auch für das neugeborene Kind das ganze Universum noch nicht da, obwohl es dasselbe erblickt, aber es stellt sich ihm nicht gegenüber, macht es sich nicht zum Object, weil es sich noch nicht als ein für sich seiendes Wesen erfaßt hat. Das beginnt erst, wenn das Kind anfängt **„Ich"** zu sagen. Von dem Ich hängt alles ab, denn auch das „Du", „Er", „Sie", „Es" u. s. w. empfängt erst seinen Sinn durch die Beziehung auf das Ich. Im Ichsein liegt das Menschsein, das Ich ist der reine Geist als solcher, und darum der innerste Kern der Persönlichkeit, die sich eben ausspricht, indem sie „Ich" sagt.

Dazu hier eine sprachliche Bemerkung. Denn concentrirt sich in der That im Ich der ganze Mensch, so wird auch in dem sprachlichen Ausdruck der Ichheit etwas Charakteristisches liegen für das geistige Wesen der verschiedenen Nationen. Und in der That, wie ganz anders klingt doch unser aus der Kehle heraus gesprochenes, gewissermaßen nach innen verhallendes und damit auf das Innere deutende „Ich", als wenn der Engländer sein breit ausgesprochenes „I" (Ei) sagt, damit seinen massiven Realismus, seine Selbstgewißheit und seine Selbstsucht bekundend. Ganz anders wieder das französische „Moi", was etwas Hurtiges, Keckes und Herausforderndes hat, indem es aber fast nur mit den Lippen gesprochen wird, um so weniger auf das Innere deutet. Wieder anders das spanische „Yo" und das italienische „Jo", beides offenbar klangvoller als das deutsche „Ich", aber wenn zwar aus dem Inneren herausgesprochen, doch nicht auf das Innere zurückdeutend. Im Gegentheil, es schallt so recht in die Welt hinein, gerade wie das französische „Moi". Aehnlich das slawische „Ja". Allen diesen gegenüber stehend erscheint

das vielmehr nach innen verhallende deutsche „Ich", und gewiß liegt darin eine Hindeutung auf die größere Innerlichkeit des deutschen Wesens. Insbesondere auf das Sich-zurückwenden des deutschen Geistes in sich selbst, womit er ja wie zum Idealismus prädestinirt ist.

Eben das „Ich" machte also Fichte zu seinem Grundprincip, und wir haben schon gesehen, welchen mächtigen Anstoß er damit der Philosophie gegeben. Es war der eigentliche Anfang des Idealismus, denn erst Fichte wagte den Gedanken, das Ich zum Schöpfer seiner selbst zu machen. Das Ich gilt ihm nicht als eine Thatsache, sondern als Thathandlung, wie er sagt; es kann in keiner Weise als etwas Sächliches betrachtet werden, es ist nur als reine Freiheit zu denken. Erst damit war der menschliche Geist in seine Würde eingesetzt, und erst daraus, daß er sich selbst schafft, erklärt sich die Macht des menschlichen Geistes, die so weit reicht, daß er sogar Gott trotzen kann, und überhaupt nicht zu zwingen ist, wenn er sich nicht unterwerfen will, weil er überhaupt dem Zwange keine Handhabe darbietet. Denn das Ich ist in der Zeit über der Zeit, wie im Raume über dem Raum. In einem Nu kann es sich denkend in den fernsten Stern oder bis an den Anfang der Schöpfung versetzen, wie es desgleichen auch von den heftigsten Schmerzen des Leibes abstrahiren und dabei an ganz heterogene Dinge denken kann. Selbst die grausamsten Marter überwältigen es nicht, wie so viele Beispiele bezeugen. Man mag den Leib zerstücken oder verbrennen, dem Geist ist damit nicht beizukommen. Das alles muß man zugeben, und in so weit ist dem Ich allerdings eine Absolutheit zuzuschreiben. Sehen wir aber hiernach auch das Falsche und Unzulängliche des fichtischen Princips.

Es ist wahr, das Ich ist erst durch seine eigene That, ohne welche es überhaupt nicht wäre. Gleichwohl entsteht es nicht aus dem reinen Nichts, sondern der Act, wodurch es sich schafft, oder wie Fichte sagte: sich selbst setzt, ist eben ein sich Herausreißen aus dem Grunde der Seele. Allein die Seele hatte für Fichte überhaupt keine Bedeutung, er kannte das Bewußtsein nur als Geist. Und daraus erklärt sich nun, daß seine Philosophie wesentlich seelenlos und substanzlos bleiben mußte, denn ohne die Seele ist der Geist nichts weiter als die reine Thätigkeit des sich selbst setzenden Ichs. Bei aller Energie des fichtischen Auftretens, bei aller Schärfe seiner Deduction, lief darum schließlich doch alles nur auf formale Sätze hinaus, womit weder die Wirklichkeit zu begreifen, noch in der Praxis etwas anzufangen war. Das ist hier das Erste. Das Zweite, daß er, das Princip der Ichheit absolut nehmend, das Ich auch zum Weltschöpfer machen mußte, womit

folglich der wahre Schöpfer von vornherein verleugnet und überhaupt der Atheismus gegeben war. Zwar tritt dieser Atheismus zunächst nur in negativer Weise hervor, denn indem das Ich sich zum Schöpfer seiner selbst macht, läßt es nur einfach Gott bei Seite, es verwirft Ihn damit noch nicht, noch widerstrebt es Ihm, sondern Gott ist für das Ich, indem es sich setzt, überhaupt nicht da. Insofern es aber doch an Gott denkt, und gleichwohl darauf beharren will, rein durch sich selbst zu sein, — damit verwirft es Gott und widersetzt sich Ihm. Was ist also die absolut sein wollende Ichheit, als die Quelle des Bösen? Unerläßliche Forderung daher, daß das Ich vielmehr sein absolutsein wollen aufgiebt, wie dies auch Fichte in seiner späteren Philosophie selbst erkannte.

Viel anders als das fichtische Ich erscheint nun das menschliche Bewußtsein, und zwar das Urbewußtsein, in Schelling's positiver Philosophie. Da ist der Mensch von vornherein das Geschöpf Gottes, dazu bestimmt das Ebenbild Gottes zu sein. Ebenbild Gottes aber war der Mensch dadurch, daß die drei Potenzen des göttliches Seins, welche sich während der Schöpfung in Spannung befanden, in dem menschlichen Bewußtsein, wo der Schöpfungsproceß zum Abschluß kam, wieder in ihre göttliche Ordnung zurückkehrten, und so in dem menschlichen Bewußtsein waren, wie sie in Gott sind. Dadurch eben entstand das menschliche Bewußtsein, und darin bestand es, daß die göttlichen Potenzen sich in ihm vereinigten. Demnach ist das menschliche Bewußtsein — wie Schelling gern sagt: das seinem Wesen nach, oder natura sua, Gott Setzende, d. h. was gar nicht anders kann noch soll, als Gott setzen. Schließt dieser Ausdruck sich offenbar an die fichtische Redeweise an, wonach das Ich eben dadurch ist, daß es **sich** setzt, so wird dann auch mit einem Schlage der große Umschwung klar, der sich in der positiven Philosophie vollzog. Denn nicht dadurch ist jetzt das Bewußtsein, daß es sich selbst setzt, sondern daß es **Gott** setzt. Nicht etwa, daß Gott erst in dem Menschen zum Bewußtsein käme, wie Hegel lehrt, — denn um das Bewußtsein, welches Gott von sich hat, handelt es sich hier überhaupt nicht, sondern um das Bewußtsein, welches der Mensch von Gott hat, — vielmehr will der vorstehende Ausdruck besagen, daß das menschliche Bewußtsein überhaupt nur dadurch sein kann, daß Gott in ihm ist, gleichviel, ob es seinen Gott selbst verleugnete. Auch das Bewußtsein des Atheisten wäre nicht, wäre nicht Gott darin, wodurch das Bewußtsein allein die Fähigkeit empfängt, sich aus dem Naturproceß herauszureißen und sich selbst gegenständlich zu werden.

So nun verhält es sich mit dem menschlichen Bewußtsein überhaupt, von dem Urmenschen aber ist noch mehr zu sagen: er hatte

nicht blos das Bewußtsein seines Gottes, sondern er war es, d. i. sein ganzes eigenes Sein bestand eben darin, sich Gottes bewußt zu sein. Er ging in diesem Bewußtsein auf, er war in dem Schauen Gottes und seiner Schöpfung wie verzückt, also gewiß in dem allerseligsten Zustande.

---

3. Die Urthat und die Urschuld.

Jetzt werden wir etwas bestimmter als zuvor von der großen Katastrophe sprechen können, wodurch der Mensch aus solchem seligen Zustande in die Unruhe dieser Welt verstoßen wurde. Denn das war eben die Ursache: daß in diesem in Gott verzückten Bewußtsein die Ichheit erwachte, wonach es nicht in Gott, sondern für sich sein wollte. Haben wir nun in der Ichheit das Princip des Geistes erkannt, im Unterschiede von der Seele, und damit den Gegensatz der Geschlechter in Verbindung gebracht, so werden wir uns den Urmenschen, in welchem noch keine Ichheit und folglich Seele und Geist eins und dasselbe war, auch als noch nicht geschlechtlich bestimmt denken, sondern die geschlechtliche Differenz lag in ihm noch als Identität. Und dies dürfte auch der Erzählung der Genesis im 2. Capitel entsprechen, wonach zunächst nur Adam geschaffen war, das Weib erst hinterher. Denn erst als dem Manne das Weib zur Seite trat, war die geschlechtliche Differenz gesetzt. Daß aber weiter gesagt ist: das Weib sei aus der Rippe des Mannes — aus seiner Substanz — geschaffen, hat dann den Sinn, daß das männliche Princip der Ichheit, als die geschlechtliche Differenz umschließend, an sich auch schon der ganze Mensch, oder das Ansich des ganzen Menschen ist.

Ist es nicht eine beachtenswerthe Thatsache, daß auch die Sprache dem masculinum ein so entschiedenes Uebergewicht giebt und in gewissem Sinne alle genera darin vereint sieht? Denn wo masculina und feminina verbunden sind, steht das Prädicat im masculinum. Daß im Spanischen Vater und Mutter zusammen los padres d. i. die Väter heißen, gehört desgleichen hierher. Insbesondere aber ist das Wort „Mensch", welches doch Mann und Frau zugleich bezeichnet, überall ein masculinum und nicht etwa ein commune. Sagt man zwar im Griechischen auch ἡ ἄνθρωπος und im Deutschen sogar „das" Mensch, so hat beides einen verächtlichen Sinn, und das ist wohl gerade am merkwürdigsten, daß die Bezeichnung als „Mensch" für verächtlich gilt, wenn das Wort aufhört ein masculinum zu sein. Auch sagt man ja „Mensch" oft schlechtweg für „Mann", in vielen Sprachen ist sogar

beides nur dasselbe Wort. Es scheint also wohl, daß die Sprache jene Erzählung der Genesis von der Schöpfung des Weibes bestätigt.

Aber was bedeutete nun das Hervortreten der Ichheit in dem Urmenschen? Gewiß noch etwas viel anderes, als was wir noch heute an unseren Kindern beobachten, wenn die Ichheit in ihnen erwacht, obwohl selbst damit der erste Friede des kindlichen Daseins verschwindet. Allein was sind wir heutigen Menschen im Vergleich zu jenem ersten Menschen, der die ganze Fülle des göttlichen Seins in sich trug, und der allein der Mensch als solcher war! Wir sind — wie unsere Sprache so sinnvoll sagt — nur „Menschenkinder", d. h. wir sind, was wir sind, erst infolge jener Urthat des ersten Menschen, wodurch sich sein Bewußtsein von Gott ablöste. Menschenkinder! — gewiß ein sonderbarer Ausdruck, und um so beachtenswerther, wenn man damit in Verbindung bringt, daß andererseits Christus sich „des Menschen Sohn" nennt. Ein Ausdruck, dessen er sich so oft und mit solcher Entschiedenheit bedient, daß die Deutung desselben offenbar von höchster Wichtigkeit für das Verständniß des Christenthums sein muß. Aber erst Schelling hat den realen Sinn dieses Ausdrucks erschlossen, während man vordem nicht wußte, was man daraus machen sollte. Es gehört dies zu den besonderen Geheimnissen des Christenthums, worauf wir natürlich an dieser Stelle nicht weiter eingehen könnten, doch glaubten wir schon hier darauf hinweisen zu müssen, weil zwischen jenen beiden Ausdrücken allerdings ein innerer Zusammenhang besteht, infolge dessen auch in dem ersten Ausdruck weit mehr liegt, als man sonst wohl meinen möchte. Genug, wir sind Menschenkinder, weil unsere Existenz auf der in Rede stehenden Urthat des ersten Menschen beruht, von der wir jetzt nun weiter zu reden haben.

Im menschlichen Bewußtsein, sagten wir, war die Spannung der drei kosmogonischen Potenzen überwunden, und eben das menschliche Bewußtsein bildete ihre Einheit. Allein es bildete die Einheit nur insofern, als es selbst in Gott beruhte, als es sich nicht bewegte, nur im Nichtactus. Gleichwohl war ihm die Möglichkeit gegeben, daß es sich actuirte. Das Bewußtsein schwebte frei zwischen den drei Potenzen, an keine derselben gebunden, weil es in dem blinden Sein, in dem B, welches in ihm zur Potenzialität zurückgebracht war, eine Basis der Unabhängigkeit besaß. Wir sahen dies ja schon früher in der Schrift über die Freiheit, wo jenes B der dunkle Grund hieß. Weil also das Bewußtsein die kosmogonischen Potenzen in sich hatte, und doch zugleich ihnen gegenüber frei war, so wollte es sich in dieser Freiheit auch bethätigen. Es wollte mit den Potenzen walten, gleich Gott. Aber so wie

es sich bewegte, so wie es sich zum actus erhob, zerriß die Einheit der kosmogonischen Potenzen, und anstatt daß die Potenzen in der Macht des Bewußtseins geblieben wären, verfiel es selbst vielmehr ihrer Macht. Denn nur Gott konnte vermöge seiner übersubstanziellen Einheit die Potenzen in Spannung setzen, ohne selbst davon afficirt zu sein. Nicht so der Mensch, der nur die substanzielle Einheit der Potenzen war, und wohlverstanden — auch dies nur war, insofern er selbst in Gott ruhte.

Betrachten wir das noch von einer anderen Seite. Der Mensch war ein Gewordenes oder Geschaffenes, was hier zusammenfällt. Er wollte aber kein Geschaffenes sein, er wollte von sich selbst sein, d. h. die Ichheit regte sich in ihm, das Princip des Geistes, und das Ich setzt sich selbst. So ist es auch das Princip aller Erkenntniß, aller Kunst und Wissenschaft, während in der Seele nur ein substanzielles Wissen ist, kein selbstbewußtes Wissen. In demselben Momente also, wo sich das Urbewußtsein zur Ichheit erhob, gelangte es zur Erkenntniß. Und siehe da: die Augen wurden ihm aufgethan, daß es mit Ueberraschung seine Nacktheit erkannte. Daß aber das in Gott versunkene Bewußtsein sich zur Ichheit erhob, konnte ferner nicht geschehen, ohne daß es sich damit Gott gegenüber stellte, so daß implicite eine Widersetzlichkeit darin lag, eine Schuld. Die Unschuld war damit verloren, und keine Schuld kann ohne Strafe bleiben. Schon in dem Verlust der Unschuld selbst liegt die Strafe.

Durch diese Urthat des ersten Menschen also, daß er aus dem Beruhen in Gott heraustrat, sich zum Fürsichsein, zur Ichheit erhebend, — dadurch ist erst der Mensch zu dem Wesen geworden, als welches wir ihn erfahrungsmäßig kennen. Aber in allen Menschen, die je gelebt haben und in Zukunft noch leben werden, lebt dieser Urmensch fort. Und darum reicht auch jedes Menschenleben nach seiner Wurzel bis an den Anfang der Dinge, und fort und fort wiederholt sich, — wenn gleich nur als ein schwaches Abbild — in jedem Menschen dieselbe Urthat, dadurch, daß er sich als Ich setzt. Denn erst dadurch, daß ich mich als ein Ich setze, entsteht auch diese Welt für mich, ohne mein Selbstbewußtsein wäre sie für mich gar nicht da. Insoweit hatte Fichte ganz recht. Obwohl nun der Act, wodurch ich mich als ein Ich setze, empirisch betrachtet in die Zeit fällt, so ist doch das Ich an und für sich selbst überzeitlich, wie überräumlich. Und so gewiß das Ich nur dadurch frei ist, daß es sich selbst setzt, sich einen absoluten Anfang gebend, während doch in der sinnlichen Welt, in der wir leben, alles bedingt und folglich kein absoluter Anfang möglich ist, so gewiß setzt die Ichheit eine

intelligible That voraus, d. h. eine nicht der Sinnenwelt angehörende That, wodurch jedes Menschenleben bis in die Ewigkeit zurückreicht. Sprechen wir aber hier von einem absoluten Anfang, den das Ich sich selbst giebt, so gilt solche Absolutheit freilich nur gegenüber der Welt, denn ohne den Anfang, welchen Gott durch die Schöpfung setzte, könnte auch das Ich sich keinen Anfang geben, da es ja, wie früher gesagt, sich nur aus der Seele erhebt, die Seele selbst aber geschaffen ist. Auch ist der Anfang, den das Ich sich giebt, nur für es selbst absolut, insofern es aber in die Welt eintritt, muß es zunächst die Dinge nehmen, wie sie vorliegen. Es kann da nichts absolut Neues schaffen, sondern es kann nur schaffen, indem es die Dinge verändert.

So lehrt Schelling nach dem Vorgange Kant's, der zuerst diese Lehre von dem intelligiblen, die Sinnenwelt transscendirenden, Wesen der menschlichen Freiheit aufgestellt hat. Nur unter dieser Annahme werden wir sagen dürfen, daß jene Urthat des ersten Menschen, wodurch er aus dem Beruhen in Gott heraustrat, zugleich eine That der ganzen Menschheit war, woran alle Menschen, die jemals gelebt haben und in Zukunft leben werden, in gewissem Sinne mitbetheiligt waren. Und nur dies anerkannt, kann dann von einer Erbsünde gesprochen werden. Denn da wäre keine Sünde, wo nicht der eigene Wille der Menschen dabei gewesen wäre. Nähme man nichts weiter an, als daß die Folgen jener Urthat sich durch die Zeugung vererbt hätten, so läge darin für die Nachkommen nichts weiter als ein Uebel, und sogar ein ganz unverdientes Uebel. Man könnte dann wohl sagen: es läge in allen Menschen ein moralischer Krankheitsstoff, aber das wäre nicht ihre Schuld, sondern lediglich ein Unglück. Andererseits aber gehört zur Erbsünde auch die Vererbung, und das ist eben damit gesagt, daß wir nicht sowohl Menschen als vielmehr nur Menschenkinder sind, welche ohne jene Urthat des ersten Menschen, der implicite selbst die ganze Menschheit war, überhaupt gar nicht da sein würden. Erst beides vereinigt giebt den Begriff der Erbsünde.

---

4. Fortsetzung.

Wir müssen darauf gefaßt sein, daß die ganze vorstehende Deduction für viele unserer Leser zunächst als etwas ganz Undenkbares erscheinen wird. Denen aber geben wir vorweg zur Erwägung, wie schon der Umstand, daß es gerade der allgemein als ein eben so scharfsinniger wie ruhiger Denker geltende Kant gewesen, dessen ganze Philosophie ja

principaliter nur Kriticismus war, der gleichwohl zuerst den Gedanken eines überweltlichen Principes der menschlichen Freiheit ausgesprochen hat, den dann Schelling weiter ausgebildet, — daß also dieser Umstand wenigstens vermuthen läßt, es möchte in unserer Deduction doch eine Dosis von Wahrheit liegen, und nicht so leichthin darüber abzusprechen sein. Noch mehr aber sagen wir, daß wir jetzt auch gerade vor dem Knotenpunkt stehen, in welchem alle Räthsel des menschlichen Daseins zusammenlaufen. Dürfen wir überhaupt hoffen, in dieses Dunkel irgendwie einzudringen, so wird dies jedenfalls nur mit Hülfe ganz anderer Vorstellungen gelingen können, als die auf unseren sinnlichen Wahrnehmungen beruhen. Abermals lautet daher die Parole:

„Entfliehe dem Entstandenen!"

Denn wir müssen uns hier auf einen Standpunkt versetzen, von wo aus wir das räthselvolle menschliche Dasein allererst entstehen sehen. In dieser Welt aber, in welcher wir jetzt leben, konnte es nicht entstehen, sondern das ist ja eben das Räthsel, daß wir einerseits mit allen Fasern unseres Daseins an diese Welt gebunden sind, während andrerseits etwas in uns liegt, was schlechterdings über diese Welt hinausweist. Gerade wie Faust von den zwei Seelen spricht, die in seiner Brust wohnen:

„Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen,
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen."

Und wirklich sind es die Gefilde hoher Ahnen, um die es sich hier handelt, nämlich um alle das, was der zeitlichen Entwickelung der Menschheit vorausging.

Daß nun aber etwas Ueberweltliches in dem Menschen liegt, davon zeugt schon die einfache Thatsache, von welcher jeder eine innere Anschauung hat, daß das Ich, wie wir kurz zuvor bemerkten, sich im Nu in die weiteste Ferne und bis an den Anfang aller Dinge versetzen kann, wie wenn Zeit und Raum und die ganze Welt überhaupt nicht da wäre. Das sollte das Ich schön bleiben lassen, wäre es selbst blos ein Product dieser Welt. Woher kommt aber das Ich, und wie entsteht es? Schwer zu sagen, denn ist es entstanden, so hat es den Proceß seiner Entstehung hinter sich, es weiß nichts von diesem Proceß, der jenseits alles Bewußtseins liegt, denn erst durch das Ich ist Bewußtsein.

Wohl beobachten wir an dem Kinde, wie es allmählich zum Bewußtsein erwacht, aber was dabei wirklich zu unserer Wahrnehmung gelangt, sind doch nur die Aeußerungen des erwachenden Bewußtseins.

Was wissen wir hingegen davon, was inzwischen in dem Kinde selbst vorgeht? Gerade nicht mehr wissen wir davon, als das Kind, nachdem es zum Bewußtsein gelangt, hinterher selbst davon weiß, d. h. nichts. Und wie nun, wenn das in der Zeit hervortretende Ich des Kindes, doch vielmehr aus dem Jenseits aller Zeit, aus der Ewigkeit, entsprungen wäre, so daß die Zeugung und weiterhin die äußere Entfaltung des Kindes, die doch allein sinnlich wahrnehmbar ist, nur zum Vehikel gedient hätte, wodurch das an und für sich überzeitliche Ich in die Zeitlichkeit eintrat? Wäre es anders, so dürfte es jedenfalls mit der Unsterblichkeit mißlich aussehen, denn was in der Zeit entsteht, wird auch in der Zeit vergehen. Es wäre nichts mit unserer Ewigkeit a parte post, läge nicht a parte ante schon etwas Ewiges in uns. So müssen wir unvermeidlich schließen.

Aehnlich nun wie dem Kinde von dem Vorgang, wodurch es sich zum Bewußtsein erhob, keine Erinnerung bleibt, so wird es sich noch vielmehr mit jener Urthat verhalten, wodurch der Urmensch aus dem Beruhen in Gott heraustrat und sich zur Selbstheit erhob. Dieser Vorgang fällt schlechthin jenseits alles menschlichen Bewußtseins, denn damit entstand erst das, was wir heute das menschliche Bewußtsein nennen, und was wir allein empirisch kennen. Und so liegt diese Urthat auch jenseits aller Geschichte, sie ist nicht blos vorgeschichtlich, sondern schlechthin übergeschichtlich zu nennen; weil vielmehr erst dadurch die ganze Menschengeschichte begründet wurde. Daß also überhaupt eine Menschengeschichte ist, ist lediglich eine Thatsache, nämlich eben die sachliche Folge jener Urthat. Es läßt sich aus reiner Vernunft kein Grund erdenken, um deswillen eine Menschengeschichte sein müßte, so wenig als eine Natur, die auch nur als eine Thatsache da ist, welche ohne die Schöpfung gar nicht da wäre.

Was wollte es dem allen gegenüber bedeuten, wenn man darin nur Mysticismus oder meinetwegen auch den crassesten Mysticismus zu finden erklärte, daß durch jene Urthat des Urmenschen erst die ganze empirische Menschheit entstanden und damit die ganze Weltgeschichte begründet sei? Mit diesem banalen Schlagwort wäre hier gar nichts gethan, denn das menschliche Dasein ist eben wirklich ein Mysterium, und was sich überhaupt über dieses Mysterium sagen läßt, das muß ja freilich dem gemeinen Verstande — der nur nach sinnlichen Vorstellungen urtheilt, womit doch niemals an das ursprüngliche Entstehen selbst heranzukommen ist — kurzweg als mystisch gelten. So dann insbesondere auch die ganze Unsterblichkeitsidee, da wir vom blos empirischen Standpunkte aus offenbar nicht anders urtheilen können, als daß mit

dem letzten Pulsschlag alles vorbei ist. Ohne Metaphysik wäre von Unsterblichkeit zu reden sinnlos. Klingt also unsere Darstellung mystisch, so ist dies jedenfalls nicht die Schuld der Philosophie, die vielmehr das Mysterium thatsächlich vorfindet, und so viel als möglich in dasselbe einzudringen sucht. Wäre es auch, daß dadurch doch nur einige Lichtstrahlen in dieses geheimnißvolle Dunkel hineinfielen, wodurch wir erst recht erkennen, wie dunkel es wirklich ist. Wohl noch viel dunkler, als wir vordem dachten.

Dieses Dunkel in lauteres Licht aufgelöst zu haben, beansprucht auch Schelling keineswegs. Vielmehr sagt er selbst, daß über diesem ganzen Vorgang ein Schleier gebreitet sei, gleich wie über dem göttlichen Bilde von Saïs. Ein Schleier, den Niemand lüften kann, noch zu lüften versuchen soll. Worauf es wirklich hier ankommt, ist darum lediglich: dies objectiv vorliegende Mysterium in inneren Zusammenhang mit dem Ganzen unseres Denkens zu bringen; zu zeigen: welche Stellung es darin einnimmt, und wie die Fäden unserer wirklichen Erkenntniß sich zuletzt darin verlaufen. Oder mit anderen Worten gesagt, die Aufgabe ist: das Mysterium als Mysterium denkbar zu machen, damit man nicht auf den Abweg gerathe, es wegen seiner Undenkbarkeit wegraisoniren zu wollen. Erreicht die positive Philosophie dies, so ist das gewiß schon ein Großes, zumal gegenüber einer Denkweise, die jetzt offenbar zur Herrschaft gelangt ist, und die wirklich auf nichts anderes hinausläuft, als alle Tiefen des menschlichen Lebens zu verdecken, und den Blick von allen Höhen abzulenken, damit am Ende nichts mehr übrig bliebe, was über die Capacität des Alltagsverstandes hinausginge und sich nicht mit Händen greifen ließe.

---

5. Das Schuldbewußtsein in der Menschheit.

Weiter aber wird man fragen: wenn wir doch selbst jene Urthat als jenseits aller Wahrnehmbarkeit fallend bezeichneten, was uns denn überhaupt dazu veranlaßte, eine solche Urthat anzunehmen? Denn daß sie eine unerläßliche Voraussetzung für das Christenthum ist, kann uns noch nicht dazu bestimmen. Philosophie ist nicht Dogmatik, und möglicherweise könnten ja die religiösen Vorstellungen auf bloßer Illusion beruhen, welche dann die Philosophie vielmehr zu zerstören hätte. Auch die positive Philosophie stützt sich nicht auf die Autorität der Religion, sondern die Religion selbst ist ihr nur ein zu durchforschender Gegenstand. Nun aber steht es so, daß allerdings thatsächliche Erscheinungen

vorliegen, und zwar sehr bedeutungsvolle Erscheinungen, die zwar nicht unmittelbar von jener Urthat zeugen, die aber unerklärbar blieben, ohne solche Annahme. Nämlich mit einem Worte gesagt: das in der ganzen Menschheit sich instinctiv aussprechende Schuldbewußtsein.

Die allgemeinste und unbestreitbarste Thatsache ist in dieser Hinsicht das in der ganzen Menschheit unverkennbar hervortretende Gefühl der Scham, womit alle das umhüllt wird, was sich auf die geschlechtlichen Verhältnisse bezieht. Gerade als ob der Mensch sich überhaupt seiner geschlechtlichen Eigenschaft schämte, wie ja auch die Geschlechtstheile ausdrücklich die Scham heißen. Sonderbare Thatsache, da es doch allein die Geschlechtsverhältnisse sind, wodurch die Menschheit sich überhaupt forterhält, und worauf zuletzt auch alle menschliche Gemeinschaft beruht, da ohne Mann und Weib weder Staat noch Kirche wären, überhaupt kein menschliches Leben. Diese allgemeine Erscheinung der geschlechtlichen Schamhaftigkeit muß also wohl mit der Grundursache zusammenhängen, wodurch der Mensch überhaupt so ist, wie wir ihn empirisch kennen. Und ganz dem entsprechend lesen wir in der Genesis, daß die erste Folge jener Urthat und Urschuld, wegen derer der Mensch aus dem Paradiese verstoßen wurde, oder die erste Folge davon, daß er von der verbotenen Frucht des Baumes der Erkenntniß genossen, — die Schamhaftigkeit war, indem Adam und Eva sich nackend sahen und ihre Blöße zu verhüllen suchten.

Woher nun diese, uns als so selbstverständlich geltende und doch so wunderbare, Erscheinung der geschlechtlichen Schamhaftigkeit? Das sogenannte Selbstverständliche ist ja allermeist das am wenigsten Verstandene und vielmehr der Erklärung Bedürftigste. Noch wunderbarer dabei, daß selbst alle Diejenigen, die über so etwas, wie den Sündenfall, längst hinaus sind, und schon an keinen Gott noch an irgend etwas Uebersinnliches mehr glauben, sondern sich ausdrücklich zu dem reinen Naturalismus bekennen, — daß selbst solche, sage ich, an der geschlechtlichen Schamhaftigkeit nicht zu rütteln wagen, sondern darin etwas Nothwendiges sehen. Wie stimmt das aber zu dem Naturalismus? Denn ist der Mensch wirklich ein bloßes Naturwesen, so ist doch gerade die Zeugung die allerhöchste Manifestation des Naturlebens, und bestände offenbar kein Grund, die geschlechtlichen Verhältnisse, woran sich die Zeugung anknüpft, mit Scham zu umhüllen. Treibt uns gleich wohl ein unvertilgbares Gefühl dazu, so muß ja wohl in den geschlechtlichen Verhältnissen etwas liegen, was eigentlich nicht sein sollte; und zwar muß dieses Nicht-sein-sollende auf unserer eigenen Schuld beruhen, sonst wäre kein rechter Grund zur Scham. So werden wir schließen müssen.

Was mag aber hier das Etwas sein, was eigentlich nicht sein sollte, und das uns verschämt macht? Nichts anderes, als daß uns eben in den Geschlechtsverhältnissen am augenfälligsten entgegentritt, wie sehr wir in die Gewalt der Naturtriebe gerathen sind; daß wir gefallene Wesen sind und gewissermaßen eine capitis deminutio erlitten haben. Denn der Urmensch war aus dem Schöpfungsproceß als der Herr über die Natur hervorgegangen, das physische Princip war in ihm in den Dienst des metaphysischen gegeben, durch die Urthat und Urschuld aber hat sich dies Verhältniß dergestalt umgekehrt, daß uns der Leib mit seinen Bedürfnissen und Lüsten zum Tyrannen geworden ist, so daß unser Leben zum größten Theil darin aufgeht, diesen Tyrannen zu begütigen oder resp. zu bekämpfen.

Nachdem der Mensch einmal so geworden, wie er jetzt ist, in diese Welt gesetzt, so ist es ja freilich für diese Welt die natürliche und nothwendige Ordnung, daß die Geschlechter sich verbinden. Denn erst Mann und Weib bilden nun zusammen den ganzen Menschen, und erhalten durch ihre Verbindung das Menschengeschlecht. Indem sie sich aber zur Begründung einer neuen Familie verbinden, pflanzen sie damit auch die Urschuld fort, und so liegt darin zugleich etwas, was eigentlich nicht sein sollte. Und auch davon spricht sich in der ganzen Menschheit ein instinctives Gefühl aus durch die religiösen Gebräuche bei der Eheschließung, die wir von Alters her bei allen Völkern finden. Die religiöse Weihe sollte gewissermaßen die göttliche Genehmigung bewirken, und mit Opfern sollte die neue Schuld gesühnt werden, welche durch die Eheschließung contrahirt wurde. Wäre hingegen diese Welt die eigentlich sein sollende, so könnte in der Eheschließung nichts liegen, was eigentlich nicht sein sollte, sondern erst einer göttlichen Genehmigung und Weihe bedürfte, um zulässig zu werden. Es bliebe dann nur noch die bürgerliche Ordnung zu berücksichtigen, die Civilehe wäre die allein wahre Form.

Woher ferner — fahre ich fort — die nicht minder uralte und so allgemeine Erscheinung, daß der Erhaltung der reinen Jungfräulichkeit eine besondere Heiligkeit zugeschrieben wird, während es doch die natürliche Bestimmung der Jungfrau ist, Gattin und Mutter zu werden? Woher überhaupt der Cölibat, welcher gegen die menschliche Natur ist? Wie konnte man nur je darauf kommen, in dem Zurückdrängen der natürlichen Ordnung etwas Gott Wohlgefälliges zu erblicken? Daß solche Anschauung nicht etwa erst mit dem Christenthum aufkam, — man denke nur an die vestalischen Jungfrauen! — ist eben so bekannt, wie daß auch außerhalb der christlichen Welt der

Cölibat und das Klosterwesen bis diesen Tag eine große Rolle spielt. Welcher Unfug und welche Verirrungen sich daran anschließen, bleibt für uns außer Frage, es handelt sich hier lediglich um die Thatsache eines in der Menschheit sich instinctiv regenden Gedankens, dem das Christenthum nur einen prägnanteren Ausdruck gab, nämlich, daß gerade die Ueberwindung der natürlichen Ordnung den Menschen empfänglicher für das Göttliche mache. Und gewiß, wer die Sache unbefangen betrachtet, wird zugestehen: daß nichts so sehr an diese Welt fesselt und in ihr Treiben hineinzieht, als der geschlechtliche Umgang. „Wer freit," sagt der Apostel 1. Cor. 7, 33, „der sorget was der Welt angehört." Ueberhaupt sind es „die Kinder dieser Welt, welche freien und sich freien lassen" Luc. 20, 34. Wenn es aber daselbst weiter lautet: „daß sie im Himmel weder freien werden, noch sich freien lassen", — was ist damit gesagt, als daß das Ewige und Göttliche, was in dem menschlichen Wesen liegt, über den geschlechtlichen Gegensatz hinaus ist, so daß folglich dieser geschlechtliche Gegensatz auch erst durch den Eintritt des Menschen in diese Welt entstanden sein wird und der Mensch damit seiner ewigen Bestimmung entfremdet wurde? Angesichts seiner ewigen Bestimmung also, muß der Mensch dann allerdings eine Schuld darin erkennen, daß er sich gleichwohl den geschlechtlichen Trieben hingiebt, und es ist eben das unbewußte Gefühl solcher Schuld, welches aus den hier in Rede stehenden Erscheinungen hervorblickt.

Endlich — woher nur überhaupt die Opfer, die wir von Anfang der Geschichte an bei allen Völkern finden, und überall als etwas Selbstverständliches, was gar nicht anderes sein kann? Die Genesis erzählt, wie schon Kain opferte, und das Opfern ihm etwas so Wichtiges war, daß es Veranlassung zum Brudermord wurde. Nun sind zwar die Opfer nicht blos Sühnopfer sondern auch Dankopfer, aber selbst im Dankopfer liegt ja das Anerkenntniß einer Schuld, d. h. der Dankesschuld, und der Ursprung alles Opferdienstes kann nur im Schuldbewußtsein gefunden werden. Das ist die letzte Quelle aller Religion, wie ihr letztes Ziel die Versöhnung ist.

Ohne diese Erkenntniß ist nicht in die Geheimnisse der Religion einzudringen, und eben weil diese Erkenntniß der modernen Bildung je mehr und mehr abhanden gekommen, weiß man am Ende nicht mehr, was überhaupt Religion bedeutet. Daher die seichten und geradezu sinnlosen Erklärungen des alten Götterdienstes, die wir in einem früheren Abschnitte besprachen. Leider fehlte auch insbesondere den Heroen unserer classischen Literatur das rechte Verständniß dafür. Bei Goethe sogar noch mehr als bei Schiller, der in seiner „Jungfrau von Orleans"

doch einen tiefen Blick in das Schuldbewußtsein gethan. Denn gewiß, die Schuld der Jungfrau ist da eine viel andere, als die Gretchens im Faust. Auch haben wir schon seines Ortes bemerkt, wie leicht es doch Goethe mit der Erlösung des Faust nimmt. Er war einmal ein Weltkind, und nach seiner zum Pantheismus neigenden Denkweise, für welche es überhaupt kein Böses im vollen Sinne des Wortes giebt, mußte ihm freilich die wahre Bedeutung des Schuldbewußtseins verschlossen bleiben, und damit auch die Mysterien der Religion. Haben wir uns in unseren bisherigen Erörterungen so oft und gern auf ihn berufen, — in der eigentlichen Religionsphilosophie, der wir uns jetzt nähern, wird das nicht mehr geschehen können, denn dafür ist von Goethe wenig zu lernen.

Keine Frage, der Opferdienst ist eine so ursprüngliche und so allgemeine Erscheinung, daß er auch auf eine allgemeine und von Anfang an in der Menschheit wirkende Ursache hindeutet. Ist er dann erst durch das Christenthum überwunden, so muß um deswillen auch wohl das Christenthum eine allgemeine Bedeutung haben, und mit der Ursache des Opferdienstes selbst zusammenhängen, indem eben durch den Welterlöser dieser Opferdienst, gegen welchen die alte Philosophie nichts vermocht hatte, seinen früheren Boden verlor. Man denke nur an den philosophisch gebildeten Kaiser Julian, der vielmehr dem Opferdienst einen neuen Aufschwung geben wollte, wie man bei Gibbon lesen mag. Hekatomben im buchstäblichen Sinne machte er zur Tagesordnung, und so begeistert war er für diesen Cultus, oder richtiger: so besessen von diesem Wahnglauben, daß er dabei persönlich ministrirte, und sogar selbst die Opferthiere schlachtete und ausweidete. Es war also gewiß keine kleine Sache, daß im Christenthum, welches dieser Apostat verwarf, zugleich die Erlösung vom Opferdienst lag. Doch davon ist an dieser Stelle noch nicht weiter zu reden. Genug, hatte der Opferdienst eine allgemeine Ursache, so kann es keine andere gewesen sein, als das allgemeine Schuldbewußtsein. Der Mensch fühlte sich schuldig, nicht blos wegen dieser oder jener Handlung, sondern seiner Existenz nach. Es regte sich eine dunkle Ahnung in ihm, daß schon in seiner Existenz etwas Nicht-sein-sollendes liege, eine mit ihm geborene Schuld, wodurch er eben in diese Welt trat. Ganz wie Calderon sagt: „die größte Schuld des Menschen ist geboren zu sein.“

Wer diese Urschuld begreift, der wird dann auch das radicale Böse in dem menschlichen Wesen anerkennen, welches selbst Kant — so sehr dies seiner sonstigen rationalistischen Denkweise, wie noch mehr der Denkweise seines Zeitalters widersprechen mochte — anzunehmen sich gedrungen fühlte. Seine scharfe Beobachtung des menschlichen Lebens

hatte ihn darauf geführt, und seine Aufrichtigkeit hieß ihn davon reden. Woher aber das radicale Böse? Von Gott kann es nicht kommen, und wenn doch die böse radix in dem Menschen liegt, so kann sie nur durch den Menschen selbst entstanden sein. Durch jene Urthat nämlich, wodurch der Mensch erst zu dem Wesen wurde, als welches wir ihn empirisch kennen. Auch sagt nicht blos die Schrift: „das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf", Gen. 8, 21, sondern dasselbe bestätigt der alte Satz: „nitimur in vetitum." Was bedeutet dem gegenüber das seichte Gerede eines Rousseau und sogenannter Philanthropen von dem ursprünglichen Gutsein des menschlichen Wesens, welches erst durch die Gesellschaft verdorben würde! Ei, wodurch könnte wohl die Gesellschaft selbst so verdorben sein, wenn die Menschen wirklich von vornherein gut wären? Und wie hat doch die böse radix an Rousseau selbst ihre Macht erwiesen — dieser zärtliche Vater, der seine Kinder in's Findelhaus trug! Nein, darin besteht die wahre Menschenliebe nicht, das menschliche Wesen von vornherein für gut zu erklären, noch weniger die wahre Philosophie, welche nicht die in dem menschlichen Wesen liegenden Abgründe zu verdecken, sondern aufzudecken bestrebt sein soll.

---

6. Die außergöttliche Welt.

Auch die ganze Natur ist erst durch die Urthat und Urschuld des Menschen so geworden, wie sie jetzt ist. Denn wie der Mensch die Herrschaft über die ganze Natur besaß, so war das menschliche Bewußtsein zugleich das Band zwischen Gott und der Natur, und dieses Band zerriß, da der Mensch sich Gott versagte, indem sich in seiner Seele die Ichheit erhob.

Wie sich nun aber der Mensch Gott versagte, so versagte sich die Natur dem Menschen, der ja nur ihrer Herr war, insofern er selbst in Gott war. Ein Schlag — und sie zeigte ihm ein ganz anderes Antlitz. Sie war gewissermaßen gezwungen, auch so ein Wesen für sich zu sein, wie es der Mensch sein wollte. Sie trat damit dem Menschen gegenüber als eine ihm feindliche Macht, wie der Dichter sagt:

„Denn die Elemente hassen
Das Gebild der Menschenhand."

Darum muß der Mensch sich fortwährend gegen diesen Feind vertheidigen, nur mittelbar vermag er im allmählichen Fortschritt die Elemente zu bewältigen. Und nur im Schweiße seines Angesichts kann er der Natur

seine Existenz abgewinnen, um doch am Ende seines Ringens selbst nur wieder zu dem Staub zu werden, woraus er genommen. Denn er soll dadurch zur Erkenntniß gelangen, daß dieser Staub nur um deswillen zum Bewußtsein verklärt war, damit dieses Bewußtsein sich in Gott finde, der am Ende der Tage wohl auch diesen Staub von Neuem zu verklären vermag.

Doch nicht blos, daß die Natur in ein anderes Verhältniß zu dem Menschen trat, sondern sie wurde in sich selbst alterirt. Bewegte sie sich in dem Schöpfungsproceß zum Menschen hin, als welcher sie mit Gott verbinden sollte, so gerieth sie nach Zerreißung dieses Bandes gewissermaßen in eine rückläufige Bewegung. Allein gerade wie im Menschen die ursprüngliche Ebenbildlichkeit mit Gott nicht überhaupt verschwand, sondern potenziell fortlebte, so daß sie auch der Wiederherstellung fähig blieb, so lebt auch in der gefallenen Welt noch die gottgeschaffene Welt fort, nur ist damit ganz unvermeidlich ein innerer Zwiespalt gesetzt. Ein Zug der Schwermuth geht daher durch die Natur, der sich so unverkennbar in dem Antlitz der Thiere zeigt. Blicken wir sie nur ernst prüfend an, so ist es wie eine geheime Trauer, die sich in ihren Augen ausspricht.

Es ist wahr, die Thiere weinen nicht, denn Gott gab ihnen nicht zu sagen, was sie leiden, wie hingegen dem Menschen, der es selbst ohne Worte durch die Thränen bekundet, in welchen die Seele ihren Schmerz ergießt. Aber gehört das nicht selbst zu den Leiden der Thiere, daß sie ihren inneren Schmerz nicht in Thränen ergießen können? So lachen sie auch nicht, und daß es nur der Mensch ist, welcher weint und lacht, — diese so alltägliche und doch so wenig verstandene Erscheinung — dürfte selbst wohl ein Licht auf das Mysterium des menschlichen Daseins werfen, wenn wir uns nur bemühen wollen, die Ursache davon zu erforschen, und so zu sagen dahinter zu kommen, d. h. zu sehen, was eigentlich hinter dem Weinen und Lachen verborgen liegt. Wie wenig hilft es aber dazu, daß die Physiologie die Thränendrüsen und die Lachmuskeln untersucht, denn nicht darum weinen oder lachen wir, weil wir Organe besitzen, die das ermöglichen, sondern wir besitzen die Organe dazu, weil unsere Seele sich zwischen diesem Gegensatz von Weinen und Lachen bewegt. Die Ursache ist eine metaphysische, und liegt im letzten Grunde darin, daß unser ganzes Wesen aus Sein und Nichtsein gemischt ist. So weinen wir — die Sache ganz allgemein betrachtet — wenn, was uns als seiend gegolten, sich hinterher als nichtseiend erweist, wir lachen hingegen, wenn wir uns selbst des Seiens gewiß fühlen, und uns dann ein Nichtseiendes (ein innerlich Nichtiges) entgegentritt,

was sich als ein Seiendes geberdet. Es ist also wieder nur die durch die ganze Welt hindurchgehende Ambiguität, von der wir schon wiederholt gesprochen, und die sich hier in einer neuen Gestalt zeigt. War nun diese Ambiguität am Ende der Schöpfung überwunden, so ist sie dann eben durch die Urthat und Urschuld des Menschen wieder hervorgebrochen, und manifestirt sich in allem Daseienden.

An allem Daseienden haftet darum der Schmerz. Selbst die sogenannte leblose Natur verräth ihn, und wer sich sinnend in ihren Anblick versenkt, dem theilt er sich sympathisch mit. Welch ein tiefes Gefühl davon muß wohl ein Beethoven besessen haben! Der Dichter Lenau zeigt sich desgleichen davon ergriffen. Aber wenn auch diese über die Natur ergossene stille Trauer nur Wenigen zum Bewußtsein kommt, so ist sie doch selbst mit der geheime Grund, warum uns die Natur als ein uns so verwandtes Wesen erscheint, das nicht blos unsere Freude theilt, sondern auch unsere Trauer. Denn der Grundton des menschlichen Gemüthes ist gewiß mehr Trauer als Freude. Davon zeugen insbesondere die Volkslieder, von denen man doch erwarten darf, daß sich darin die unmittelbare Natur- und Lebensanschauung der Völker abspiegelt, die Melodien der Volkslieder aber haben überwiegend einen Zug in's Schwermüthige. Spricht sich nun in der Musik die Seele aus, so kann die Musik uns auch wohl einen Vergleich darbieten, wonach wir uns die innere Alteration vorstellen mögen, welche die Natur erlitten hat. Nämlich ähnlich, wie wenn der Duraccord in den Mollaccord übergeht. Es gehört ja ein Geringes dazu, daß die große Terze zur kleinen herabsinkt, und der Accord bleibt dabei nach seinen Grundlagen noch immer erhalten, nur daß er jetzt einen ganz anderen Eindruck macht.

Auch das Christenthum lehrt, daß die Natur nicht in ihrer Integrität ist. Was hieße es sonst, wenn der Apostel (Röm. 8, 19—22) von der Angst und Sehnsucht aller Creatur spricht, welche mit uns der Offenbarung harrt, wodurch sie frei werden soll von der Eitelkeit und dem Dienst des vergänglichen Wesens, dem sie ohne ihren Willen unterworfen ist? Nun, wer unterwarf sie denn? Durch die Schuld des Menschen ist die Creatur in diesen Zustand gerathen, da ihr der Mensch zum Mittler mit Gott dienen sollte. Und so ist der Mensch auch der Creatur verschuldet, er soll ihr zu Hülfe kommen und sie mit Sanftmuth behandeln. Das folgt aus den Lehren der Offenbarung, wir brauchen dazu nicht erst bei den Buddhisten in die Schule zu gehen, wohin uns Schopenhauer schicken möchte, damit wir erst das rechte Verhalten gegen die Thiere lernten.

Erwägen wir jetzt alle das in den vorstehenden Erörterungen Angeführte, so werden wir nun mit um so größerer Bestimmtheit aussprechen und wiederholen dürfen: daß erst durch die Urthat des Menschen die Welt so wurde, wie sie heute ist. Denn wie die Welt heute ist, ist sie nicht mehr die Welt, wie sie Gott in dem Gesichte oder in der Idee ersah, als er den Entschluß zur Schöpfung faßte, wie wir seines Ortes gesagt. Jener Idee entspricht die Welt nicht mehr, denn danach sollte sie selbst das vergegenständlichte Abbild der göttlichen Herrlichkeit sein, und demnach zwar ein eigenes Sein haben, aber ein mit Gott verbundenes Sein, ein Sein praeter Deum, nicht extra Deum. Jetzt ist sie im eigentlichen Sinne zur außergöttlichen Welt geworden, als die aus ihrer Idee gesetzte Welt, wie Schelling sich ausdrückt. So ist sie die Gott entfremdete Welt, die nicht mehr in unmittelbarer Verbindung mit Gott steht, sondern eines Mittlers bedarf, der den Zwiespalt wieder aufhebt. Wäre es anders, so bedürfte die Welt auch keines Mittlers, das Christenthum wäre dann sinnlos.

---

7. Das Reich der Geschichte.

Aber diese Urthat, wodurch die Welt zur außergöttlichen wurde, und die insofern nur eine negative Wirkung gehabt zu haben scheint, bietet auch noch eine ganz andere positive Seite dar. Denn eben dadurch begründete der Mensch sich selbst eine neue eigene Welt in dem Reiche der Geschichte, welches sich damit über dem Reiche der Natur erhob. Und nicht mit Unrecht heißt die Menschengeschichte schlechtweg die Weltgeschichte, weil wirklich die ganze Welt in die Katastrophe hineingezogen wurde, welche die Voraussetzung der Menschengeschichte war. Ohne jene Urthat gäbe es keine Menschengeschichte, sondern nur Naturgeschichte, die von den Ereignissen erzählt, welche die Natur betrafen, nicht aber von Thaten, und das ist es erst, was die Menschengeschichte zu einem besonderen Reiche macht, daß das Material, woraus sich dieses Reich auferbaut, Thaten sind. Thaten entspringen aus dem Selbstbewußtsein, in der Natur giebt es keine Thaten, weil sie kein Selbstbewußtsein hat. So ist auch die That an und für sich etwas rein Geistiges, obwohl sie materielle Veränderungen hervorruft; sie ist das frei über der Materie Schwebende, während hingegen Naturereignisse an die Materie selbst gebunden sind.

Unterscheiden nun die Theologen nur zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade, so ist es hingegen für die positive

Philosophie grundwesentlich, daß zwischen diesen beiden Reichen noch das Mittelreich der Geschichte besteht, welches weder ein Product des Naturprocesses ist, noch andererseits von Gott herrührt. Sondern von dem Menschen stammt es, und bildet selbst das eigenste Reich des Menschen, dessen Freiheit sich darin ergeht und ihre Kräfte versucht. Und darum eben bildet es das Reich der menschlichen Freiheit, weil der Mensch selbst es geschaffen und fortwährend schafft. Die Erde mit ihren Gebirgen, Strömen und Meeren, muß er nehmen, wie er sie vorfindet, er kann daran nichts Wesentliches verändern, noch weniger an dem Wechsel der Jahreszeiten; er muß sich den Naturgesetzen accomodiren und kann keine neuen Naturgebilde hervorrufen. In der Geschichte hingegen tritt der Mensch selbst gesetzgebend auf und producirt immer neue Gebilde.

Ist aber das geschichtliche Reich ein Mittelreich, so folgt daraus von selbst, daß es nicht für sich allein besteht, sondern nur in Verbindung mit den beiden anderen Reichen. Gerade wie der Mensch mit den Füßen auf der Erde steht, indessen Arme und Hände, als die Werkzeuge seines Schaffens, frei in der Luft schweben und die Sinne in die Weite schweifen, das Haupt aber nach oben gerichtet ist, so gehört der Mensch drei Reichen an, mit welchen sein Leben unaufhörlich verbunden ist: dem Reiche der Natur, dem Reiche der Geschichte, und dem Reiche der Gnade, oder dem Reiche Gottes, als einer jenseitigen übersinnlichen oder intelligiblen Welt. Denn alle diese Ausdrücke gehen auf dasselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten gedacht. Und das macht erst den Menschen zum Menschen, daß sein Wesen diese drei Seiten hat. Fügen wir zugleich hinzu, daß auch die christliche Idee des Mittlers ihre volle Bedeutung erst durch das geschichtliche Mittelreich empfängt. Denn wie es das specifisch menschliche Reich ist, ist es auch das specifische Reich Christi, worin er (wie die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung zu zeigen hat) von Anfang an gewaltet. Er herrscht darin als unsichtbarer König bis an das Ende der Tage. Dann aber wird er (1. Cor. 15, 24 - 28) „das Reich Gott und dem Vater überantworten, wenn er aufheben wird alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt, auf daß Gott sei Alles in Allem". Was heißt das anders, als daß das Reich der Geschichte damit aufhören wird? Es ist da ganz bestimmt gesagt.

Gleichwohl hat man dies alles bisher nur wenig verstanden, und zwar infolge dessen, daß man einen principiellen Unterschied nur zwischen dem sinnlichen oder physischen und dem übersinnlichen oder metaphysischen Wesen des Menschen machte, während doch alles Geschichtliche unver-

kennbar ein Mittleres bildet, was weder physisch noch metaphysisch genannt werden kann. Und darum eben ist das Geschichtliche das specifisch Menschliche, nach dem der Mensch einmal so geworden, wie er empirisch erscheint. Denn was ist augenfälliger, als daß der empirische Mensch sich im Strom der Geschichte befindet, und in all seinem Fühlen, Denken und Wollen auf dem Boden der jedesmaligen geschichtlichen Voraussetzungen steht? Der heutige Mensch hat erheblich andere Empfindungen und Vorstellungen, andere Bedürfnisse und Bestrebungen, als der Mensch vor hundert Jahren. Das menschliche Wesen ist ein sich stetig entwickelndes Wesen, und nur darum ist Geschichte, damit offenbar werde, was alles in dem Wesen des Menschen liegt. Das Wesen der bloßen Naturgeschöpfe ist ein für allemal offenbar, es ist an einen festen Typus gebunden. Die Natur hat im eigentlichen Sinne des Wortes keine Geschichte, oder wenn man doch von einer Geschichte der Natur spricht, so war dieselbe zur Vergangenheit geworden, als der Mensch auftrat, und liegt nur noch in Versteinerungen vor.

Wie nun aber das Reich der Geschichte ein höheres Reich über dem Reiche der Natur bildet, so kann man sagen, daß jene für die Natur zur Vergangenheit gewordene Geschichte in der Menschengeschichte sich in gewissem Sinne wiederholt. Denn der Untergang der Völker und Staatenbildungen, über deren Trümmern sich dann andere Völker und Staatenbildungen erhoben, ja die Ueberlagerung ganzer Civilisationen wie die des classischen Alterthums durch eine neue Civilisation, hat eine unverkennbare Analogie mit der Ueberlagerung der Erdschichten und dem Untergang früher existirender Pflanzen- und Thierwelten. Woher aber diese großen Katastrophen in der Menschengeschichte? Aus dem Wesen des Menschen selbst entsprangen sie, so gewiß als es der Mensch ist, welcher Revolutionen macht und Kriege führt, welcher Städte gründet und Städte zerstört, wie er andererseits alle die Wissenschaften und Künste erfindet, mit Hülfe deren er seine Unternehmungen ausführt, und wodurch die jedesmalige Civilisation bedingt ist. Alle dies ist nicht Gottes Werk, sondern *Menschenwerk*, und danach ist es auch.

Allein der Mensch ist kein blos geschichtliches Wesen, er gehört zugleich dem dritten Reiche der übersinnlichen Welt an, mit welchem er ununterbrochen verbunden bleibt. Und so muß freilich in den geschichtlichen Ereignissen auch etwas Ewiges sich auswirken. Sonst wäre die Geschichte nur wie ein Schauspiel, welches man auf den Brettern aufführt, und wenn der Vorhang fällt, so ist es wie nicht gewesen. Und nicht nur das, sondern wir werden auch eine *göttliche* Einwirkung auf die Geschichte annehmen müssen. Ist sie doch von vornherein schon

dadurch gegeben, daß der Mensch von Gott herkam, und in seinem Gottesbewußtsein einen sittlichen Fond hatte, mit welchem er dann in seine Laufbahn eintrat. Mit einem sittlichen Nichts, mit reiner Willkür des Menschen oder mit thierischem Stumpfsinn, hat die Geschichte nicht begonnen, wie wir schon in einem früheren Abschnitte erklärten.

Weiter haben wir desgleichen schon erkannt, wie der Mensch nicht blos als ein Kind dieser Welt anzusehen ist, sondern als seinem Ursprung nach dieser Welt vorausgehend, mit der Wurzel seines Daseins bis in die Ewigkeit reichend. Und so ist nun das in dem Menschen liegende Ewige auch die Norm für seinen zeitlichen Willen, und damit für die menschliche Gemeinschaft der feste Zusammenhalt gegeben. Ein Recht, welches sich zwar in der Gemeinschaft entwickelt, aber nicht erst aus der Gemeinschaft entspringt, sondern vor und über derselben ist:

„Das nicht von heut' noch gestern, sondern allezeit
Da ist und lebt, und Niemand weiß, von wann es kommt,"

wie wir in der Antigone des Sophokles hören. Denn immer zwar sind es die Menschen, welche in der Zeitlichkeit die Staaten gründen, und damit die Gewalten einsetzen, welche das Recht handhaben, aber dieses mit der ewigen Wurzel des Menschen gegebene Recht wirkt dabei regulirend, indem es sich in dem Gewissen der Menschen wie eine Stimme aus der Ewigkeit ankündigt. Das Gewissen ist in der Zeit über der Zeit, darum, von allen zeitlichen Bedingungen unabhängig, spricht es mit solcher Entschiedenheit, daß seine Stimme durch nichts zu betäuben ist. Im Gegentheil, sie selbst bringt alle zeitlichen Rücksichten zum Schweigen, sie zwingt den Verbrecher sich selbst dem Schwerte der Gerechtigkeit zu überliefern. Diese Thatsache soll man erst erklären, wenn man die Menschen zu blos zeitlichen Wesen machen will! Und weil also die Menschen diesen inneren Richter in sich haben, so geschieht es, daß selbst in dem schlechtesten Staate nie das Bewußtsein ganz erlöschen kann, daß er das Recht handhaben soll. Ein solches Bewußtsein lebt in jeder menschlichen Gemeinschaft, welcher Art und welches Namens sie sein möchte.

Dazu haben wir auch schon früher erklärt, daß überhaupt das menschliche Bewußtsein gar nicht sein kann, ohne daß irgendwie Gott in ihm wäre. Das aber anerkannt, müssen wir auch weiter annehmen, daß allem Thun und Treiben der Menschen eine höhere Fügung zur Seite geht, so unerforschlich uns dabei das Wie solcher göttlichen Einwirkung bleiben möchte. Beruht nun eben darauf das, was wir die göttliche Vorsehung nennen, so ist freilich selbstverständlich, daß uns die göttliche Vorsehung nie zur Erkenntnißquelle werden kann, wonach sich

sagen ließe: dieses oder jenes habe Gott so gefügt, und sei es um deswillen heilig zu halten. Sondern umgekehrt, wir werden zuerst die Sache an und für sich selbst zu untersuchen haben, und nur von dem, was wir nach unserem besten Wissen für gut erkannt, werden wir annehmen dürfen, daß es auch das Gott Gefällige sei, oder Gottes Fügung sich darin manifestire. Auch wird dann solche göttliche Einwirkung und Fügung nicht blos die sittliche Entwickelung der Menschheit betreffen, sondern nicht minder die intellectuelle Entwickelung. Man hat das schon von Alters her geglaubt, wie die Mythen und Sagen der Völker bezeugen, wonach nicht blos die Begründung ihrer sittlichen Lebensordnung, sondern auch die Einführung der Künste und Wissenschaften — zumal auch des Ackerbaues und der Bearbeitung der Metalle — auf göttlicher Hülfe beruhte. Die ganze menschliche Entwickelung vollzieht sich nie und nirgends sine numine. Dies leugnen, hieße Gott leugnen.

Dennoch aber verändert alle dies nicht den Grundcharakter der Geschichte, wonach sie das von dem Menschen selbst gegründete Reich ist. Die causa efficiens bleibt darin durchaus der menschliche Wille, während die Einwirkung Gottes nur als ein Durchwirken gedacht werden kann, nicht als ein Bewirken. Wie stände es sonst um die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit? Die Geschichte ist nicht das Reich Gottes auf Erden, sondern darin zeigt sich eben die dem Menschen verliehene Hoheit, daß er selbst sich dieses Reich gründen konnte, welches wie eine zweite Schöpfung dasteht. Daran hängt alle Herrlichkeit der Geschichte, wie andererseits nicht minder der Fluch, der auf ihr ruht, und die in ihr fortwuchernde Sünde, weil schon die Gründung dieses Reiches selbst nur durch ein Sichlosreißen des Bewußtseins von Gott geschehen konnte. Gerade wie es zugleich das Geheimniß jedes menschlichen Daseins ist, daß der Mensch die Schuld bezahlen muß, die von vornherein schon darin liegt, daß er als ein für sich seiendes Ich auftritt.

Eine Ahnung dieses Geheimnisses findet Schelling in dem Prometheusmythus ausgesprochen. Hören wir, wie er darüber urtheilt.

„Prometheus ist kein Gedanke, den ein Mensch erfunden, er ist einer der Urgedanken, die sich selbst in's Dasein drängen und folgerecht entwickeln, wenn sie — wie bei Aeschylus — in einem tiefsinnigen Geiste die Stätte dazu finden. Prometheus ist der Gedanke, in welchem das Menschengeschlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus seinem Inneren hervorgebracht, zu sich selbst zurückkehrend, sich seiner selbst und des eigenen Schicksals bewußt wurde. Prometheus ist jenes Princip der Menschheit, das wir den Geist genannt haben, denn — wie wir bei Aeschylus lesen — den zuvor Geistesschwachen gab er Verstand und Bewußtsein in die Seele. „Sie sahen zwar vordem, allein sie sahen umsonst“, d. h. sie wußten

nicht, daß sie sahen, „sie hörten, aber sie vernahmen nicht". Er büßt für eine ganze Menschheit, und ist in seinem Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Ichs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal erduldet, mit Klammern eiserner Nothwendigkeit an den starren Felsen einer zufälligen aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeschmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Dasein vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende unwiderrufliche That entstanden ist. Auch im Prometheus des Aeschylus ist dieses Unwiederbringliche ausgedrückt. Er selbst verwirft jeden Gedanken an Umkehr, und will die jahrtausende lange Zeit durchkämpfen. Die Zeit, die nicht anders als mit dem Ende des gegenwärtigen Weltalters aufhören wird, wenn auch die von den Urzeiten verstoßenen Titanen wieder aus dem Tartarus befreit sein werden, und ein neues Geschlecht Gott und Mensch vermittelnder, weil von Zeus mit sterblichen Müttern erzeugter, Göttersöhne entstanden sein wird, deren größter, Herakles, erst auch dem Prometheus zum Befreier bestimmt ist."

Fügen wir dabei noch hinzu, wie auch die Befreiung durch Herakles einen viel tieferen Sinn hat, als man meinen möchte. Denn in dem Mythus von Herakles — der auf Erden in Knechtsgestalt erschien, sich erst die Göttlichkeit verdienen mußte und erst im Tode verherrlicht wurde, — liegt nach Schelling wieder eine Vorandeutung des Erlösers, wie in der Philosophie der Mythologie des näheren zu zeigen sein wird.

Ueberhaupt wird Jeder, der sich in die schellingsche Weltansicht hineingefunden, sich wie überrascht davon fühlen, welch ein ganz neues Licht sich dadurch über die Mythologie wie über die Offenbarung verbreitet. Es fällt einem dann wie Schuppen von den Augen, so daß man die Dinge ganz anders sieht, als man sie vordem sah, und vieles sieht, was man überhaupt nicht sah. Vor allem in der Bibel, wo infolge dessen so viele Stellen verständlich werden, woraus man sonst gar nichts zu machen gewußt, und andere Stellen doch einen viel reelleren Sinn erhalten, als man vordem darin gefunden. Wozu hieße auch wohl die Bibel das Buch der Bücher, wenn sie nicht gar vieles lehrte, was dem gemeinen Verstande unfaßbar bleibt und nur dem tiefsten Denken zugänglich wird, dem es sich doch selbst als von einer unerschöpflichen Tiefe erweist, so daß immer noch mehr darin liegt, als jemals zu Tage zu fördern ist.

Bedeutet also Prometheus, fahren wir jetzt fort, den menschlichen Geist, das Ich, so scheint ja in diesem Mythus zugleich etwas von der Lehre Fichte's anticipirt zu sein. Und in der That ist auch Fichte wie ein neuer Prometheus gewesen, sein Ichheitsprincip war wie der Götterfunke, woran sich ein neuer philosophischer Geist entzündete. Ohne Fichte wäre auch die positive Philosophie nicht. Schelling selbst war sich dessen wohl bewußt. Hat er einmal, in gereizter Stimmung, sich

zu bitteren und abschätzigen Aeußerungen über Fichte hinreißen lassen, der freilich seinerseits in keiner glimpflicheren Weise gesprochen hatte, — und mit viel geringerer Berechtigung, da er Schelling nicht verstand, dahingegen Schelling Fichten vollkommen verstand, — so hat er doch die große principielle Bedeutung des fichtischen Auftretens stets anerkannt und wiederholt nachdrücklich hervorgehoben. Nicht minder war er sich bewußt, wie viel er Kant verdanke, von welchem er nie ohne Hochachtung gesprochen, wie er ihm denn auch seiner Zeit einen Nekrolog geschrieben.

Hören wir jetzt auch darüber noch einige Worte, die sich unmittelbar an die vorstehende Erklärung des Prometheusmythus anschließen, und indem sie Kant ehren, zugleich Schelling ehren, der damit so unumwunden bekennt, wie sehr er selbst auf Kant's Schultern stehe.

„Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kant's Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit sprechen zu können von einer nicht in das gegenwärtige Bewußtsein hineinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhangslose Handlungen geben würde. Diese Lehre Kant's war selbst eine That seines Geistes, durch die er eben sowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre, und die damit zusammenhängende von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur, sich sofort die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte."

Waren es doch gerade diese beiden Lehren, wodurch Kant sich über seinen sonstigen rationalistischen Standpunkt erhob, indem sie offenbar etwas enthalten, was überhaupt über die bloße Vernunft hinausgeht. Davon aber will der große Haufe des sogenannten gebildeten Publikums am allerwenigsten hören, daß es etwas seine Vernunft Ueberragendes gäbe. Nicht zu dem Ueberschwänglichen sich erheben wollen die Leute, sondern dieses Ueberschwängliche selbst auf das Niveau ihres gemeinen Denkens herabzuziehen — das allein entspricht ihrer wahren Herzensmeinung. Nicht in die Tiefen der Frage wollen sie eingeführt sein, sondern dessen wollen sie eben enthoben sein, in die Tiefe einzudringen, und wer ihnen also erklärt, daß es da überall nichts Tiefes noch Dunkles gäbe, sondern alles ganz flach und klar sei, der erst hat ihnen die Sache mundgerecht gemacht, und der ist ihr Mann. Um so mehr fühlten wir uns veranlaßt, hier noch einmal auf diesen Punkt zurückzukommen, denn die Geschichte ist das Werk des Menschen, und wer nicht in die Tiefe des menschlichen Wesens eindringt, der versteht auch das Wesen der Geschichte nicht. Für Schelling's Philosophie ist diese Lehre wesentlich.

---

8. Politik.

Wie die Geschichte einen Anfang hatte, wird sie auch ein Ende haben, wenn gleich beides in undurchdringliches Dunkel gehüllt bleibt. Sie ist wesentlich ein transitorisches Reich, gleichwie auch das Erdenleben jedes einzelnen Menschen ein transitorischer Zustand ist. Wurde nun das Reich der Geschichte dadurch begründet, daß der Mensch aus seinem Beruhen in Gott heraustrat, so wird wohl das Ende dieses Reiches eine Rückkehr zu Gott in sich schließen, so lange es aber fortbesteht, wird das Allerwichtigste darin gerade dies sein: wie sich inzwischen das Band entwickelt, durch welches die Menschheit auch in dieser Welt mit Gott verbunden bleibt. Der innerste Kern aller Geschichte wird also die Religionsgeschichte sein, und eben das ist es, worauf Schelling's Forschungen principaliter gerichtet waren. Der weltlichen Seite der geschichtlichen Entwickelung, und noch näher bezeichnet: der politischen Seite, hat er kein ausdrückliches Studium gewidmet. Immerhin wird man darin einen Mangel finden müssen, denn auch auf dem politischen Gebiete giebt es wichtige Fragen, die eine philosophische Behandlung fordern. Allein selbst der größte Geist hat seine Grenzen, er ist nicht dazu gestimmt, sich gleichmäßig auf Alles zu richten.

So findet sich denn in seinen späteren Werken nur ein kurzes Capitel, welches dem Staate gewidmet ist, der darin doch weniger um sein selbst willen betrachtet wird, wie vielmehr als Uebergangsmoment der philosophischen Entwickelung. Schließt dieses Capitel sich unmittelbar an die vorangegangenen metaphysischen Erörterungen an, so ist es darum auch die metaphysische Seite des Staatslebens, von welcher Schelling da ausgeht, und worüber er dann zu tiefeinschneidenden Gedanken gelangt. Zwar entwirft er auch in einigen großen Zügen eine Skizze der empirischen Entwickelung des Staates, nicht minder tief gedacht und geistvoll, aber den wirklichen Werth der positiven Institutionen hat er doch zu wenig gewürdigt, und eine eigentliche Staatslehre ist damit nicht gegeben. Hat nun Schelling eine solche nicht geliefert, so ist nichts desto weniger seine ganze Weltansicht auch für die Beurtheilung der politischen Fragen von höchster Wichtigkeit, denn offenbar kommt es dabei nicht blos auf seine eigenen Aeußerungen an, sondern die Hauptsache ist, was aus seinen Ideen folgt.

Ueber beides hier einiges zu sagen, fühlen wir uns um so mehr veranlaßt, als vielfältig die Meinung geht, daß es die Rechtsphilosophie Stahl's sei, worin die politischen Consequenzen der schellingschen Philosophie vorlägen? Richtig ist daran nur, daß Stahl allerdings

einige schellingsche Ideen in sich aufnahm, die er dann zur Grundlage seines Systems gemacht, indem er sie dabei zugleich corrumpirte. Ein productiver Kopf in höherem Sinne war er ja nicht, wie das die Juden niemals sind, um so befähigter aber, sich die schon anderweitig herausgearbeiteten Bildungselemente anzueignen, um sie dann in eine Façon zu bringen, wodurch sie effectvoll und gangbar werden. Hat also Stahl, der doch jedenfalls neben einem Schelling nur eine verschwindende Größe bildete, mit Hülfe der von diesem entlehnten Ideen zeitweilig unleugbar einen bedeutenden Eindruck gemacht, so ist das selbst nur ein Beweis davon, wie viel wohl in Schelling liegen muß. Dieser selbst aber hat in Stahl's Lehre keineswegs eine Fortbildung seiner eigenen Ideen gefunden. Wie er wirklich über Stahl dachte, ist aus seinen seit Jahren veröffentlichten Briefen ersichtlich. Er nennt ihn da einen eitlen Mann, der wenig von der Philosophie verstanden, und mit dessen beschränkter Orthodoxie er seinerseits nichts gemein habe. Was andererseits Stahl's staatswissenschaftliche Bildung anbetrifft, dürfte es unseres Erachtens damit auch nicht gar viel auf sich gehabt haben. Reale Untersuchungen hat er überhaupt niemals angestellt, sondern sich immer nur in Begriffsentwickelungen bewegt, wobei neben seinem unbestreitbaren Scharfsinn auch Sophisterei und talmudische Spitzfindigkeiten nicht fehlten. Imponiren konnte er darum nur solchen, die weder in die Philosophie noch in die realen Staatswissenschaften eingeweiht waren. Theologisirende Politiker wie politisirende Theologen, nebst andern verworrenen Halbköpfen, bildeten seine eigentlichen Verehrer.

Dies vorweg bemerkt, wird sich nun gerade im Unterschiede, und selbst im Gegensatz zu Stahl's Lehren, am besten zeigen, zu welchen politischen Consequenzen die schellingschen Lehren führen. Zunächst nämlich ist die bei Stahl hervortretende Verquickung des Christenthums mit dem Staat durchaus gegen den Sinn der positiven Philosophie. Der gilt das Christenthum als eine wesentlich überweltliche Erscheinung, wonach es nicht dazu herabgezogen werden darf, daß es der Staat zu seinem Nutzen verwende, indem er darin vor allem eine Garantie für den Gehorsam des Volkes finden möchte. Denn wenn zwar der christliche Glaube allerdings den Gehorsam gegen die Obrigkeit befördert, so ist das eine Folge des Christenthums, gehört aber nicht zu seinem Wesen. Viel anders sieht Stahl die Sache an, indem er sich dabei kurzweg auf die bekannten Worte (Röm. 13) über den Gehorsam gegen die Obrigkeit beruft. Worte, die ja überhaupt den Canon theologisirender Staatsweisheit bilden, und die, wenn man sie buchstäblich nähme, unvermeidlich zu theokratischen Ideen führen müßten, wovon auch die

stahlsche Lehre durchdrungen ist. Erklärt aber Christus ausdrücklich: sein Reich sei nicht von dieser Welt, so wird die christliche Staatsform gewiß nicht die Theokratie sein. Das Wahre ist vielmehr, daß die Völker sich von dem Geiste Gottes durchdringen lassen sollen, nicht aber, daß ihnen irgend welche Gewalten als Repräsentanten des göttlichen Willens zu gelten hätten. Der Staat ist und bleibt ein Institut dieser Welt, welches nicht in die jenseitige Welt hineinreicht. Nur der Mensch ist unsterblich, Staaten hingegen entstehen und vergehen in der Geschichte, für sie giebt es keine Auferstehung. Auch zeigt sich leicht, daß jene paulinischen Worte, nach dem inneren Zusammenhang der ganzen christlichen Lehre, gar nicht den Sinn haben können, welchen man ihnen unterlegen will. Denn den Satz: daß die Obrigkeit Gottes Dienerin sei, buchstäblich genommen, — wo bliebe dabei der andere Satz: daß man Gott mehr zu gehorchen habe als dem Menschen, und folglich unter Umständen der Obrigkeit nicht gehorchen solle? Es scheint wohl, der Wille Gottes geriethe in solchem Falle mit sich selbst in Widerspruch, wenn er den Ungehorsam gegen den von ihm selbst bestellten Diener verlangte. Das wäre hier schon das Erste. Zum Zweiten aber geht Stahl noch weiter, indem er der Obrigkeit kurzweg den Staat substituirt, und auf Grund dessen eine göttliche Institution des Staates behauptet, während doch der Apostel kein Wort vom Staate spricht, und das Christenthum überhaupt sich nirgends an den Staat richtet, sondern lediglich an den Menschen und an die Menschheit.

Auch nach Schelling soll die Staatsordnung keinesweges blos auf dem zeitweiligen Meinen und Wollen der Menschen beruhen. Sie hat ihre höhere Norm in jenem Rechte, welches wir schon mit den Worten aus der Antigone charakterisirt. Denn wie das intelligible Wesen eines jeden Menschen in die Ewigkeit zurückreicht, so geht auch der zeitlichen Ordnung in der ganzen Menschheit eine intelligible Ordnung voraus, und nur auf Grund deren erhebt sich die mit äußerer Zwangsgewalt ausgestattete Staatsordnung. Es geschah dies ursprünglich durch keinerlei absichtsvolle Thätigkeit, sondern nach natürlicher Nothwendigkeit entstand sie. Erst nachdem der Staat einmal da ist, kann er hinterher planmäßig ausgebildet werden. Daß nun ferner die Menschen das mit jedem Staate gegebene Verhältniß von Ueber- und Unterordnung anerkannten und überall anerkennen, wie nicht minder die überall bestehende Ungleichheit der äußeren Lebenslage, beruht dann eben auf jener intelligiblen Ordnung, an die sich jeder Mensch durch sein Gewissen gebunden fühlt, welches ihm sagt: was Recht ist, wie, daß das Recht gehandhabt, das Unrecht abgewehrt, das Verbrechen bestraft werden muß.

Das ist das jedem Menschen inwohnende Sittengesetz. Fragen wir, woher es stammt, so ist die Antwort, daß eben durch den Act, wodurch der Mensch aus dem Beruhen in Gott heraustrat, jene intelligible Ordnung ihm sofort zum Gesetz wurde. Und zwar als etwas, was nun zwischen ihm und seinem Gott steht, so daß das Sittengesetz für sich selbst gilt, und keinesweges erst in Kraft eines göttlichen Gebotes. Das hat bekanntlich schon Kant gelehrt, dem sich insoweit wieder Schelling anschließt. Wendet sich das Sittengesetz als rächende Macht gegen den Uebertreter und Frevler, so ist es die Dike der Hellenen, die stets im Gefolge des Zeus erscheint, aber als ein von Zeus verschiedenes Wesen. Es scheint demnach, selbst die Hellenen hatten schon ein Bewußtsein davon, daß das Rechte und Sittliche nicht mit dem Göttlichen identisch sei. Nähme man das gleichwohl an, — wie wäre es da zu verstehen, daß doch die Erfüllung des Sittengesetzes noch Niemanden vor Gott gerecht macht, und nicht das Bewußtsein der Versöhnung gewährt? Eines Erlösers hätte es dann gar nicht bedurft, wäre schon durch bloße Erfüllung des Sittengesetzes zu Gott zu kommen. Wollte man sich aber dagegen auf die biblische Erzählung von dem Ursprung der zehn Gebote berufen, die jedenfalls auf besonderer göttlicher Verordnung beruhten, so könnten sie doch nicht erst in Kraft derselben gelten, sonst müßten ja vordem überhaupt keine sittlichen Gebote für die Juden bestanden haben. Dazu liegt unstreitig vor, daß die zehn Gebote der Sache nach auch bei den heidnischen Völkern galten, nur mit Ausnahme des ersten Gebotes, welches natürlich für polytheistische Völker nicht bestehen konnte. Wer hat also den Heiden jene Gebote gegeben? Beruhten sie wirklich auf einer besonderen göttlichen Verordnung, so müßte man überall eine Offenbarung annehmen, die sich durch nichts nachweisen ließe, und womit vielmehr die christliche Offenbarung ihren Charakter der Einzigkeit, worauf gerade ihre Hoheit beruht, von vornherein verlöre.

Noch weniger als das Sittengesetz ist die Staaatsordnung aus dem Willen Gottes abzuleiten. Haben gleichwohl die Völker zeitweilig geglaubt, daß ihr respectives Staatswesen auf einer besonderen göttlichen Stiftung beruhe, so hing eben damit die Staatsvergötterung zusammen, und dazu ist auch Stahl schon auf halbem Wege, indem er Recht und Staat in Verbindung mit der christlichen Offenbarung bringen will, wovon auf unserem Standpunkt keine Rede sein kann. Aus dem Christenthum ist keine Staatsverfassung abzuleiten, sondern das Christenthum ist den Staaten gegenüber wie die Sonne, die in ihr Leben hineinscheint und hineinscheinen soll, damit es sich dadurch erwärme, reinige und veredle, niemals aber kann der Staat selbst als das realisirte

Christenthum gelten, wovon Stahl's sogenannter christlicher Staat doch allerdings die Miene annimmt. Auf solchem Standpunkt gehörten zuletzt wohl selbst die Kanonen zum Christenthum und die Fahnenweihe müßte als ein christliches Sacrament gelten. Das heißt Götzendienst mit dem Staate treiben.

Aber so ist es andererseits nicht minder eine Art von Götzendienst, wenn man in dem Staat die realisirte Freiheit sieht, und um deswillen die höchste Bestimmung des Menschen darin liegen soll, endlich den vollkommenen Staat herzustellen. Der Staat ist Bedingung der Freiheit, nicht aber die Freiheit selbst. Im Gegentheil, seine Grundlage ist unvermeidlich physischer und moralischer Zwang. Wirklich frei, sagt Schelling, können wir nur in alldem sein, was über den Staat hinausreicht: in unserer Gesinnung, in unseren sittlichen Handlungen und in unseren idealen Bestrebungen. Auch entspringt daraus allein der wirkliche Fortschritt der menschlichen Entwickelung, wie die reelle Wohlfahrt der Gesellschaft, als welche Schelling wesentlich von dem Staate unterscheidet. Er erblickt darin die freiwillige Gemeinschaft, die doch aber erst durch den Staat ermöglicht wird, welcher damit der Träger der Gesellschaft ist. Der Staat als solcher, und noch mehr die Staatsform, woran man sich seit zwei Menschenaltern zerarbeitet, hat überhaupt nicht die überschwengliche Bedeutung, die ihm dabei zugeschrieben wird.

Bleibt jede Staatsverfassung nothwendig unvollkommen, wie auch schon Grotius erklärt:

> „qualemcunque formam gubernationis animo finxeris, nunquam incommodis et periculis cavebis,“

so kann es sich überall nur um das relativ Beste handeln, und die relativ beste Verfassung ist für Schelling die gemäßigte Monarchie. Auch war Monarchie überhaupt die Urverfassung, aber als zunächst blos natürliche Monarchie mußte sie in der classischen Welt der Republik weichen, worauf sich dann erst die bewußte Monarchie des neueren Europas erheben konnte. In dem Parlamentarismus würde sie wieder untergehen, und daran hat Schelling keine Freude. Vielmehr ermahnt er ausdrücklich die deutsche Nation danach nicht zu streben. Hören wir ihn selbst darüber, denn was er da gesagt, gehört zur Charakteristik seiner politischen Denkweise.

„Beneidet England um eine Verfassung, die allein ihren Ursprung (nicht durch Vertrag sondern durch Zwang und Gewaltthat) dem Zusatz von Nichtvernunft, ja Unvernunft (im liberalen Sinne) verdankt, der ihr bis jetzt Dauer und Haltbarkeit versichert, — beneidet England um diese Verfassung so wenig, als um seine

zahlreichen rohen Massen, oder um die insulare Lage; die auf der einen Seite für seine Verfassung, wie einst für die von Kreta, manches zuläßt, was ihre Lage anderen Staaten unzulässig macht, auf der anderen Seite eine wenig gewissenhafte Regierung verleiten kann, sich gegen fremde Staaten durch Anzettelung oder Begünstigung von Aufständen, deren Werkzeuge hinterher leicht im Stiche gelassen werden, in den Stand eines Krieges zu versetzen, der nicht erwiedert werden kann, oder den wenigstens schwache Regierungen nicht zu erwiedern wissen. Laßt euch dagegen ein unpolitisches Volk nennen, weil die Meisten unter euch mehr verlangen regiert zu werden (wie wohl auch dieses ihnen oft nicht oder schlecht genug zu Theil wird) als zu regieren, weil ihr die Muße, welche Geist und Gemüth für andere Dinge frei läßt, für ein größeres Glück achtet, als ein jährlich wiederkehrendes nur zu Parteiungen führendes politisches Gezänke, — zu Parteiungen, deren Schlimmstes ist, daß durch sie auch der Unfähigste Namen und Bedeutung gewinnt. Laßt politischen Geist euch absprechen, weil ihr, wie Aristoteles, für die erste vom Staat zu erfüllende Forderung die ansehet, daß den Besten Muße gegönnt sei, und nicht blos die Herrschenden, sondern auch die ohne Antheil am Staat Lebenden nicht in unwürdiger Lage sich befinden. Endlich möge der Lehrer Alexanders des Großen euch sagen: möglich, daß auch die, welche nicht über Land und Meere gebieten, Schönes und Treffliches vollbringen."

Gewiß können solche Aeußerungen der heute bei uns herrschenden Meinung wenig behagen. Fragen wir doch aber: welchen Segen wohl unsere bisherigen parlamentarischen Versuche für Deutschland gebracht haben? Wie vereinsamt er mit seiner politischen Ansicht stehe, wußte Schelling am besten. Er sagt es ausdrücklich, aber seine Sache war es nicht, sich irgend welcher Tagesmeinung zu accommodiren. Ein Stahl erwieß sich geschmeidiger, denn, nachdem er selbst eine parlamentarische Größe geworden, fühlte er sich doch in dem parlamentarischen Treiben ganz behaglich, — vorausgesetzt nur, daß die Fraction Stahl das entscheidende Wort behielt. Ist überhaupt Stahl's Lehre unverkennbar eine Parteilehre, wie er denn auch erst als Parteimann und Parteichef recht zu Ansehn kam, so ist hingegen Schelling's Lehre allem Parteiwesen abgewandt. Gerade wie er auch persönlich niemals einer Partei angehört hat, woraus sich wohl allein schon erklärt, wie er infolge des nach 1848 allgemein gewordenen politischen Parteiwesens für einstweilen ganz in Vergessenheit gerathen konnte. Für Parteizwecke ist seine Philosophie wirklich nicht brauchbar. Gelangte aber eine solche Ansicht der Dinge, wie die so eben angedeutete, zur allgemeinen Anerkennung, so ist einleuchtend genug, wie sehr dies dahin wirken müßte, dem jetzigen politischen Parteiwesen den Stachel zu entziehen, um dafür eine unbefangene Würdigung des wirklich Guten und Zweckmäßigen zu befördern. Ob der Staat diese oder jene Form erhalte, oder wer die Staatsgewalt besitzen solle, sänke damit zur secundären Frage herab. Die Hauptfrage bliebe statt dessen: was die Staatsgewalten thun, auf welche Ziele sie

sich richten sollen? Und zwar sollen sie dann nicht die Verherrlichung des Staates selbst anstreben, sondern um so mehr allen denjenigen Zwecken dienen, die weit über den Staat hinausreichen.

Der heutigen Nationalitätssucht endlich tritt Schelling's Lehre schon damit entgegen, daß er eine ursprünglich einige Menschheit annimmt, woraus erst hinterher die einzelnen Nationalitäten sich ausschieden. Hat er zuerst die Frage nach dem Ursprung der Völker in die Philosophie eingeführt, so hat damit nicht nur die Geschichtsphilosophie erst eine reale Grundlage gewonnen, sondern auch für die Staatslehre ist dies ein Punkt von höchster Wichtigkeit, weil doch zwischen Staat und Volksthum unstreitig ein innerer Zusammenhang besteht, so verschieden gleichwohl beides ist. Und wie nun die Völkerscheidung auf der Zerreißung des ursprünglich gemeinsamen Gottesbewußtseins beruhte, das Christenthum hingegen auf die Wiederherstellung eines gemeinsamen Gottesbewußtseins zielt, so fordert an einer anderen Stelle Schelling: daß ein christlicher Völkerbund angestrebt werde. Gewiß eine viel wichtigere Sache als die eigentlichen Staatsfragen. Das bezeugt am augenfälligsten der heutige Militarismus, welcher den Völkern das Mark aussaugt, und ihre moralische wie intellectuelle Entwickelung verdirbt, und der doch offenbar nur durch eine internationale Organisation zu überwinden wäre. Davon aber weiß die herrschende Staatslehre nichts zu sagen, indem ihr alles Dahingehörige kurzweg als auswärtige Politik gilt, welche für die innere Organisation der Staaten außer Rechnung zu bleiben habe. Die handgreiflichste Unwahrheit, so gewiß als überall offen vorliegt, wie sehr die sogenannte auswärtige Politik auf die innere zurückwirkt. Aber auch Stahl steht auf dem Boden dieser vulgären Ansicht, da seine ganze Lehre sich in den Fragen der Staatsorganisation concentrirt, indessen die großen Weltverhältnisse ihn nicht kümmern. Das redendste Zeugniß seines beschränkten Gesichtskreises.

Und solche Lehre wollte sich noch obendrein für specifisch christlich ausgeben, während doch für das Christenthum die Staatsfragen überhaupt gegen die menschheitlichen Fragen weit in den Hintergrund zu treten haben! Was hingegen Schelling bewegte, war das allgemein Menschliche, welches sich ebenso als universal erweist, als es andererseits jedes Einzelleben betrifft, — gerade wie wir sahen, daß zwischen dem Menschen und der Menschheit ein inneres Band der Einheit besteht, — also die Fragen des menschlichen Geistes und die großen Geschicke der Menschheit. Wer sich zu solcher Weltansicht bekennt, der wird darin auch den lebendigsten Antrieb finden, sich über die kleinlichen Rücksichten und Interessen unserer politischen Parteien zu er-

heben, um seinen Blick auf höhere Ziele zu richten. Und fürwahr, wenn die sogenannte hohe Politik ihren Namen mit Recht führte, — sie müßte auf diesem Standpunkt stehen.

---

9. Die Tragik dieser Welt und die Versöhnung.

Steht uns jetzt fest, daß es die Urthat des Menschen war, wodurch das Reich der Geschichte begründet, und wodurch die ganze Welt erst so wurde, wie wir sie empirisch kennen, so drängt sich uns zuletzt die Frage auf: wie jene Urthat des Menschen sich zu dem Willen Gottes verhalte? Eine Frage, die nicht abzulehnen ist, wenn wir auch nur nach menschlicher Weise darüber urtheilen können.

Daß Gott selbst diese That gewollt habe, werden wir verneinen müssen, denn sonst hätte Er auch das Böse gewollt. Andererseits aber werden wir doch nicht sagen dürfen: Er habe sie schlechthin nicht gewollt, denn indem Er den Menschen als ein freies Wesen schuf, hatte Er auch vorausgesehen, daß dieses Wesen aus der Einheit mit dem göttlichen Willen heraustreten und sich zur Ichheit erheben werde. Ja, wir müssen sagen: der Mensch konnte gar nicht umhin, sich als ein für sich seiendes Wesen zu setzen; es war ihm — von seinem Standpunkt aus betrachtet — naturgemäß. Und so konnte auch Gott nicht umhin, diese That zuzulassen, damit das Wesen des Menschen offenbar werde, und der Mensch selbst erst erkenne, was er sei. Nämlich, daß er nur insofern das Ebenbild Gottes war, als er in der Einheit mit dem göttlichen Willen verblieb, sein Selbstwille sich nicht actuirte. Die paradiesische Seligkeit, welche der Mensch in der Einheit mit Gott genoß, konnte er erst durch den Verlust derselben schätzen lernen. Wird er sie dereinst wiedergewinnen, dann wird er auch wissen, daß sie ihm ohne sein Verdienst zu Theil geworden, daß er sie nur durch die Gnade Gottes besitzt.

Daraus nun, daß jene Urthat einerseits nicht sein sollte, und doch andererseits unvermeidlich, ja nothwendig war, — daraus folgt das Tragische des menschlichen Daseins. Und darum ist die ganze Menschengeschichte, die aus jener Urthat entsprang, nach ihrem innersten Kern nichts weiter als eine große Tragödie. Auch muß man wohl von jeher das Gefühl gehabt haben, daß es wirklich so sei, denn daraus allein erklärt sich, wie man so allgemein als die höchste Leistung der Dichtung die Tragödie ansieht. Ei, woher käme es doch, daß sich erst in der Tragödie die ganze Tiefe des menschlichen Wesens erschlösse, wenn das

menschliche Leben vielmehr ein Lustspiel wäre? Worauf aber beruht das Tragische, als auf dem inneren Conflict zwischen Seinsollen und Nichtseinsollen, wonach die Handlung, die in gewissem Sinne berechtigt ist, doch andererseits eine Schuld involvirt? Was schlechthin sein soll, kann ebenso wenig etwas Tragisches darbieten, als was schlechthin nicht sein soll, sondern es muß aus beidem gemischt sein. Und von solcher Mischung zeigt die ganze Menschengeschichte.

Freilich tritt das Tragische in voller Entfaltung nur in großen Charakteren und Ereignissen hervor, aber selbst in dem schlichtesten Menschenleben liegt immer etwas Tragisches. Denn niemals nimmt das Leben einen fröhlichen Ausgang, niemals endet es mit der Hochzeit, sondern immer mit dem Leichenzug. Man frage sich doch selbst, ob es nicht wirklich ein schmerzlicher Gedanke ist, daß wir dann gerade aus der Welt scheiden müssen, wenn wir sie durch unsere eigene Erfahrung erst recht kennen gelernt, und, wie es scheint, fortan erst recht im Stande wären, in der Welt zu wirken oder resp. das Leben zu genießen, statt dessen aber vielmehr unsere Leistungsfähigkeit wie unsere Genußfähigkeit mit dem höheren Alter abnimmt. Und am letzten Ende erweist sich uns, daß alle Herrlichkeit dieser Welt rein eitel war. So spricht schon der Prediger Salomo, und für das Christenthum ist die Eitelkeit dieser Welt nicht minder eine Grundlehre. Ruft uns aber der Tod ab aus dieser eitlen Welt, so ist es ja eine allgemeine Redeweise: wir hätten damit der Natur unseren Tribut zu bezahlen. Tribut? — wofür doch wohl, oder welche Schuld hätten wir denn bei der Natur contrahirt, um derentwillen wir ihr verhaftet wären? Keine andere als die: geboren zu sein, wie Calderon sagt. Das nämlich ist die Schuld, daß wir ein für sich seiendes Ich wurden, während wir andererseits unser Wesen doch nur durch die Ichheit entwickeln können, welche also zugleich sein und nicht sein soll. Daher das tragische Element in jedem Menschenleben.

Noch mehr aber müssen wir schließlich fragen: wie diese außergöttliche Welt, die erst durch die von Gott selbst nicht gewollte Urthat des Menschen entstand, — wie diese Welt nur überhaupt fortbestehen mag, da doch ohne Gottes Willen nichts bestehen kann? Gottes Wille muß also noch immer darin sein. Und er ist auch noch darin, aber er ist darin, sagt Schelling, als ein Unwille, und was auf dem menschlichen Dasein lastet, das ist eben dieser göttliche Unwille. Indem nämlich der Mensch aus dem Beruhen in Gott heraustrat, und so die kosmogonischen Potenzen wieder in Spannung versetzte, verfiel er damit der Gewalt jenes blinden Seins, welches im Menschen überwunden und

in seine Potenzialität zurückgebracht war, nun aber, durch seine Wiedererhebung das menschliche Bewußtsein mit völligem Untergang bedrohte. Geistiger Tod wäre die unabweisbare Folge gewesen, hätte Gott dem nicht gewehrt. Den leiblichen Tod aber konnte Gott, nach seiner Gerechtigkeit, nicht abwehren wollen, denn er ist der Sünden Sold.

Nehmen wir hier vorweg, was erst in der Philosophie der Offenbarung nachgewiesen werden kann, so besteht nun also diese Welt fort, als die Welt des göttlichen Unwillens. Und nur im Hinblick auf die dereinstige Erlösung, wie schließlich auf das Weltgericht, ließ Gott sie fortbestehen. Darum liegt auch allein in dem Erlöser der Schlüssel zum Verständniß dieser Welt. Deutete das ganze Alterthum — wie in der Philosophie der Mythologie zu zeigen ist — auf die Erscheinung des Erlösers hin, so ist seit dieser Erscheinung alles neue Leben von da aus entsprungen. Mit vollem Recht theilen wir darum die ganze Weltgeschichte in die vorchristliche und in die nachchristliche Zeit, und zählen die Jahre ante Christum natum und post Christum natum. Christus ist uns das in der Mitte stehende Datum, weil er wirklich der Mittler, und seine Erscheinung wirklich das Datum aller Data ist, als das ausgesprochene Wort des großen Räthsels dieser Welt.

Tragisch bleibt um deswillen nicht minder der Grundcharakter der Geschichte wie des ganzen menschlichen Lebens auch in der nachchristlichen Zeit, so gewiß als auch der Tod in der Welt bleibt, bis an das Ende der Tage. Wie aber auf die große Tragödie von Golgatha, welche selbst die nachchristliche Zeit eröffnete, die Auferstehung folgte, wodurch diese Tragödie zu etwas ganz anderem wurde, so scheint nun in das Tragische dieser Welt die Versöhnung hinein. Davon wußten die antiken Völker noch nichts. Ihr Götterglaube konnte ihnen nicht die Versöhnung gewähren, da vielmehr über den Göttern selbst noch ein Fatum schwebte. Ein Fatum, welches sich dann in der Römerzeit erfüllen sollte, und indem es sich gewissermaßen auf die Menschenwelt herabsenkte, das ganze antike Leben in sich selbst erstarren machte, so daß es innerlich abstarb.

Fürwahr, daß eine so hoch entwickelte, so mächtige und glänzende Civilisation, wie die des classischen Alterthums war, unaufhaltsam in sich selbst zerfallen mußte, um einem Zustand Platz zu machen, der dagegen zunächst als eine Barbarei erschien, und der doch gleichwohl allein die Keime einer neuen Entwickelung enthielt, das ist zugleich auch der augenfälligste Beweis von der Unzulänglichkeit der Grundlagen, auf welchen solche Civilisation erwachsen war. Und diese Grundlagen sind nirgends anders zu suchen, als in dem Götterglauben und Götter-

dienst. Die Versöhnung aber, zu welcher das menschliche Bewußtsein durch das Christenthum gelangte, ist ausgesprochen in den Worten des Apostels Röm. 8, 18, „dieser Zeit Leiden ist nicht werth der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden". Denn so wird zwar die Welt nie frei von Leiden sein, wir wissen aber, daß die Leiden selbst zu unserem Besten dienen. Wer ausharrt, trägt die Krone des ewigen Lebens davon.

---

10. Schlußbetrachtung.

Hiermit geht unsere gegenwärtige Entwickelung zu Ende. Denn es ist ein ganz neues Gebiet der Untersuchung, in welches wir so eben wie aus der Ferne einen Blick warfen, der doch schon ahnen lassen wird, um welche großen Gegenstände es sich da handelt. Zugleich sind wir jetzt an den entscheidenden Punkt gelangt, wo die positive Philosophie der herrschenden Weltanschauung schlechthin entgegentritt, als welcher diese Welt, in der wir leben, und worin wir auf unserem Standpunkt nur einen transitorischen Zustand erblicken können, vielmehr selbst als die *wahre* Welt gilt. Ueberhaupt ist hier der Wendepunkt, von wo an die positive Philosophie aus den Schranken der bisherigen Speculation rundweg heraustritt, indem sie nun zu einer Philosophie der *Mythologie* und der *Offenbarung* wird. Beides greift in einander, denn wie die Offenbarung nur im Gegensatz zu der Mythologie recht zu verstehen ist, so liegt andererseits auch wieder in der Offenbarung ein Schlüssel zum Verständniß der Mythologie, daher uns passend schien, diese beiden Zweige der positiven Philosophie, und die erst durch Schelling zu philosophischen Wissenschaften geworden sind, als den zweiten und speciellen Theil der positiven Philosophie zusammenzufassen.

Was wir bisher entwickelt, bildet dem gegenüber den *allgemeinen* Theil der positiven Philosophie, worauf hinterher auch die speculative Erklärung der Mythologie und der Offenbarung beruhen wird. Haben wir also in dem Vorstehenden schon die Grundideen des Ganzen dargelegt, so wird es auch zweckmäßig sein, darauf noch einige allgemeine Betrachtungen über das Wesen und die Bedeutung der ganzen positiven Philosophie folgen zu lassen, damit der Leser um so besser erkenne, welche Einsichten durch die bisherige Entwickelung schon gewonnen sind und demnächst noch weiter zu erwarten sein dürften, — erkenne: auf welchen Standpunkt er dadurch gehoben ist, und welche Aussichten sich ihm von da aus eröffnen. Wir hoffen, er wird sich dann für die geistige Anstrengung, welche ihm in den vorangegangenen Untersuchungen

zugemuthet wurde, reichlich belohnt fühlen, wenn er zuletzt sieht, wie viel wirklich von diesen Untersuchungen abhängt.

Fassen wir zu dem Ende zunächst die an dem besagten Wendepunkt selbst sich anschließenden Fragen in's Auge, so werden wir vielleicht auch in den überlieferten allgemeinen Vorstellungen einigen Anhalt für unsere Lehre von der Außergöttlichkeit dieser Welt finden, so daß am Ende der Leser selbst sagen dürfte: „Ja, wir müssen so etwas Aehnliches, wie einen Sündenfall, so schwer es auch zu denken bliebe, wirklich annehmen, sonst würden alle unsere theuersten und heiligsten Ueberzeugungen ihren inneren Grund verlieren.“ Wie sehr dies aber der Fall, tritt am unmittelbarsten hervor in der Frage nach der Unsterblichkeit.

Hat zwar der Unsterblichkeitsglaube sich allgemein sehr abgeschwächt, eine vague Hoffnung einer Fortdauer nach dem Tode hält doch die große Mehrzahl noch immer fest. Haben dann andererseits auch schon nicht Wenige sich offen von diesem Glauben losgesagt, bekämpfen und verspotten ihn wohl gar, so möchte es sich vielleicht ereignen, daß für Manche dieser eingebildeten Starkgeister zuletzt noch die Stunde käme, wo sie mit Franz Moor bei Schiller sprächen:

„Wenn's aber doch wäre!“

Wie weitreichende Folgen nun der Unsterblichkeitsglaube und darum andererseits auch seine Abschwächung hat, bedarf keiner Worte. Was ist aber die Ursache seiner Abschwächung? Nichts anderes, als die allmählich zur Herrschaft gekommene Denkweise, für welche diese Welt in der wir leben, selbst als die wahre und gottgewollte Welt gilt. Das einmal zugegeben, müssen dann alle die Argumente, kraft deren man gleichwohl noch eine Fortdauer nach dem Tode behaupten will, sich schließlich als leere Sophisterei erweisen. Denn wie es sich auch sonst mit diesen Argumenten verhielte, jedenfalls wird dabei gerade der Kern der Schwierigkeit rundweg umgangen. Die Frage nämlich: warum wir doch erst sterben müssen, um unsterblich zu werden? Oder heißen nicht die lebenden Menschen von Alters her die Sterblichen, und werden hingegen nicht erst die Gestorbenen die Seligen genannt? Nemo ante mortem beatus. Ei, warum ist erst der unstreitig im Tode vorliegende radicale Bruch mit dieser Welt nöthig, damit wir in die Reihen der Seligen eintreten können? Darauf bitten wir um Antwort, oder es ist nichts mit allen euren Unsterblichkeitsbeweisen.

Ist diese Welt die wahre Welt, so ist der Tod auch unser wahres Ende. Da hilft nichts, denn ist sie die wahre Welt, so können wir auch nur auf Grund dessen urtheilen, was sie selbst uns lehrt, und sie lehrt, daß

unser Leben, wie es mit dem ersten Pulsschlag begann, so mit dem letzten Pulsschlag erlischt. Es bleibt nichts übrig, als den Cadaver einzuscharren, darin mag sich der Sterbende wie die Hinterbleibenden ergeben, alles andere ist Chimäre. Ist hingegen diese Welt nicht die wahre, sondern enthält vielmehr etwas Nicht-sein-sollendes in sich, so wird es ja freilich erst eines Bruches mit dieser Welt bedürfen, einer Negation dieses Nicht-sein-sollenden. Und dann nur verschlagen alle die Einwürfe gegen die Unsterblichkeit nichts, welche sich auf die Kenntniß dieser Welt stützen, weil sie eben nur für diese Welt gelten, und unser weltliches Leben hört ja mit dem Tode wirklich auf. Aber dann entsteht auch unmittelbar die Frage: wie doch diese Welt zu der außergöttlichen Welt, die als solche nicht sein soll, geworden sein kann? Durch Gott gewiß nicht, sondern es konnte nur geschehen durch ein anderes Wesen, welches, obwohl selbst geschaffen, doch im Centrum aller Dinge stand, so daß durch seine That die ganze Welt zu der nicht gottgewollten wurde, und solches Wesen war der Mensch. Kein Sündenfall — keine Unsterblichkeit.

Und warum, fragen wir ferner, überhaupt noch eine jenseitige Welt annehmen, wenn diese Welt selbst schon die wahre gottgewollte wäre? Ein Reich der Gnade, als ein besonderes Reich jenseits dieser Welt, hat dann keine ratio existendi. Was aber bleibt uns noch Gott, wenn Er nichts weiter sein soll, als was Er für diese Welt sein kann? Oder soll Er etwa der Urheber aller der Dinge sein, die in dieser Welt geschehen, und liegt es nicht vielmehr offen vor, daß es gerade das Elend dieser Welt ist, dessen Betrachtung so Viele zur Gottesleugnung geführt hat, weil, wie sie sagen, sonst solche Dinge nicht geschehen könnten, wie wir sie doch tagtäglich geschehen sehen, wenn ein Gott im Himmel wäre? Und was kann man darauf antworten, außer daß eben diese Welt nicht die gottgewollte, sondern die Welt des göttlichen Unwillens ist?

Wie mit Händen zu greifen, daß wir ohne dies auch keines Erlösers bedürften, und also das ganze Christenthum damit steht und fällt. Die wahre Welt kann schon von vornherein nicht heilsbedürftig sein, oder jedenfalls muß sie durch eigene Kräfte erreichen können, was ihr etwa fehlen möchte. Sie braucht nur immer rüstig fortzuschreiten, das wird sie auch in alle Wahrheit führen. Wie kann es also auf diesem Standpunkt anders geschehen, als daß man in dem Christenthum lediglich einen Culturfortschritt erblickt, der ja zu seiner Zeit von großem Werth gewesen sein möchte, für den immer weiter fortschreitenden Menschengeist aber doch hinterher wieder zum überwundenen Standpunkt werden müßte. Da haben wir das ganze Fortschrittsevangelium, wogegen sich

wieder gar nichts einwenden läßt, — so bald man seine Prämissen zugegeben hat.

In unabweisbarer Consequenz verschwindet dann die Kirche in den Staat, der eben in dieser Welt die Ordnung zu handhaben hat. Wozu daneben noch die Kirche? Daß sie auf einem von dem Staate unabhängigen und ganz verschiedenen Grunde ruhe, wie ebenso auch auf ganz andere Zwecke gerichtet sei, hat gar keinen Sinn mehr, wenn diese Welt als die wahre gilt. Die Kirche entspringt aus dem Reiche der Gnade, und soll die Gläubigen diesem Reiche zuführen, ist aber diese Welt selbst die wahre, so ist überhaupt kein besonderes Reich der Gnade denkbar. Wir kommen wie von selbst auf den omnipotenten Staat. Allein wie steht es nun mit diesem omnipotenten Staate selbst? Hat er etwa in demselben Maße, als er an Machtfülle und Selbstgefühl gewonnen, auch an innerer Festigkeit und moralischer Autorität gewonnen? Im Gegentheil, sondern in demselben Maße, als die Idee der Staatsomnipotenz zur Geltung gekommen, sind die Völker dem Revolutionsprincip verfallen. Da jagen sie denn einem Staatsideale nach, durch welches endlich die irdische Glückseligkeit erreicht werden soll, aber siehe da: hinterher ist es doch nichts damit, und alle ihre Bestrebungen haben nur die öffentlichen Lasten vermehrt.

Hat sich hiermit gezeigt, welche weitreichenden Folgen aus der Ansicht entspringen, daß diese Welt, in der wir leben, die wahre sei, und wie sich hingegen alles auf einmal verändert, wenn wir sie nicht als die wahre Welt, sondern als die alterirte und gefallene Welt, und damit als einen transitorischen Zustand ansehen, so drängt sich uns die Frage auf: wie denn diese Ansicht, die doch mit dem Christenthum unmittelbar gegeben war, dem allgemeinen Bewußtsein so ganz entschwinden konnte? Einerseits nun waren es die großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen der neueren Zeit, welche die Geister fascinirten, und woran sich auch der Empirismus anschloß, der seinen bahnbrechenden Repräsentanten in Baco fand, andererseits das Sichlosreißen von allen Traditionen, womit die neuere Speculation durch Cartesius begann. „De omnibus dubitandum est“, nur an meinem eigenen Sein kann ich nicht zweifeln, „cogito, ergo sum!“ Daraus muß dann alles abgeleitet werden, was Geltung beanspruchen will, und folglich wird es auch nur gelten in Kraft solcher Ableitung, so daß wir unvermeidlich auf einen subjectiven Rationalismus gerathen. Der verquickte sich dann wieder mit dem Empirismus, und so entstand die Schulmetaphysik des vorigen Jahrhunderts, worauf die ganze sogenannte Aufklärung beruht. Man ging dabei aus von der Betrachtung der sinnlichen Welt, von wo man hinterher

mittelst der Leiter des Syllogismus zu einem intelligenten Urheber dieser Welt gelangen wollte, und so überhaupt zu allen transscendenten Vorstellungen, die darum folgerichtig auch nichts weiter enthalten durften, als was der verständigen Weltbetrachtung gemäß schien. Es ist die Weise, wie der Rationalismus vulgaris noch heute argumentirt.

Zu welchem Versinken der Geister in die Endlichkeit, zu welcher Verflachung alles Denkens mußte das führen! Denn nicht das ist das Große und Entscheidende, was eben nur bis an mein Begriffsvermögen hinanreicht, so daß ich doch noch darüber stehe, und mich um deswillen gar klug dünken mag, sondern das ist erst das Wahre, was mich über mich selbst erhebt, so daß ich es erst fassen kann, wenn sich mein Geist dazu aufschwingt. Aehnlich, wie auf freier Bergeshöhe sich die Brust erweitert, und sich mir da ein ganz anderer Horizont eröffnet als unten auf dem Felde, wo ich meinen Kohl baue, so muß ich mein Begriffsvermögen dazu erweitern, damit es göttliche Dinge in sich aufnehmen kann, nicht aber darf ich die göttlichen Dinge dazu verkleinern wollen, daß sie in meine Begriffe hineinpassen.

Ich sage aber noch mehr: es war von vornherein der Grundirrthum, daß durch Betrachtung dieser Welt zu Gott und überhaupt zu irgend welchen transscendenten Vorstellungen zu gelangen sei, sondern die müssen immer schon vorweg dagewesen sein, sonst würde mich die Weltbetrachtung nie dazu führen. So hat Lalande gesagt: er habe den ganzen Himmel durchsucht und keinen Gott gefunden. Das glauben wir ihm gern, denn mit Fernröhren und Rechnungen ist wirklich kein Gott zu finden, so wenig als mit Mikroskopen, Messern und Retorten. Keine Forschung, die auf blos sinnlichen Wahrnehmungen beruht, kann zur Vorstellung eines Gottes führen. Ich muß diese Vorstellung schon vorweg haben, um in der Natur die Spuren göttlicher Allmacht und Weisheit zu finden. Der Naturbetrachtung hingegeben, bewege ich mich in den Grenzen der Immanenz, und es gehörte ein Wunder dazu, um mich nur überhaupt an irgend etwas Transscendentes denken zu lassen. Aber siehe da: das Wunder ist wirklich geschehen, denn es liegt unbestreitbar vor, daß die Menschen von Anfang an, so weit nur irgend Nachrichten reichen, die Vorstellung transscendenter überirdischer Wesen hatten. Wie mögen sie wohl zu dieser sonderbaren Vorstellung gelangt sein? Durch wissenschaftliche Untersuchungen gewiß nicht, denn auch dies steht nicht minder fest, daß bei allen Völkern Wissenschaft die letzte Stufe ihrer Entwickelung war, nachdem sie längst vorher ihren Götterglauben gehabt.

Möchte doch der Empirismus der sogenannten exacten Forschung Berge von Argumenten aufhäufen, um zu beweisen, daß so etwas wie ein Gott oder ein ewiges Leben gar nicht sein könne, — die Grundfrage: d. h. wie solche Vorstellungen überhaupt in dem menschlichen Geist entstehen konnten? bleibt dabei ganz unberührt. Darauf aber gerade richtet sich die positive Philosophie, insbesondere durch ihre Betrachtung der Mythologie, worin sie ein philosophisches Problem ersten Ranges erkennt, dessen Lösung selbst den tiefsten Einblick in das Wesen des menschlichen Geistes, wie in die Entwickelung der Menschheit geben wird. Wie wenig kann hingegen dazu die Untersuchung ausgegrabener Knochen und Geräthe helfen, wo es sich vielmehr um „die geheimen tiefen Wunder" handelt, um mit Faust zu reden, welche des Menschen Brust in sich schließt! Wie kann doch die exacte Wissenschaft, welche in des Menschen Brust nur Herz und Lunge findet, jemals an diese geheimen tiefen Wunder herankommen? Soll das aber als das Endziel des Fortschritts gelten, daß schließlich nichts mehr anerkannt werde, als was solche exacte Wissenschaft lehre, so wäre das vielmehr der Gipfel der Barbarei zu nennen, indem wir damit auf einen Standpunkt zurücksänken, welcher dem der Kanibalen gleich wäre, für welche eben auch der Mensch nichts weiter ist, als ein Stück Fleisch.

Nichts verkehrter also, als die religiösen Vorstellungen aus irgend welchen verständigen, oder meinetwegen unverständigen, Reflexionen entspringen lassen zu wollen, sondern die Vorstellung von etwas Transscendentem ging aller Reflexion, allem Denken voraus. Noch mehr: das Denken selbst wurde erst dadurch möglich, daß etwas Transscendentes in dem menschlichen Bewußtsein war, wodurch dasselbe allererst die Fähigkeit empfing, sich aus den Banden des Naturprocesses herauszureißen, und frei darüber schwebend, sich nun die sinnlichen Wahrnehmungen zum Gegenstand der Reflexion zu machen. Welch eine plumpe Taschenspielerei, wenn hingegen der Rationalismus so thun will, als wären die transscendenten Vorstellungen erst durch sein Denken erzeugt, und daher auch in seinem Denken der Maßstab ihrer Wahrheit gegeben, so daß, was ich selbst nicht zu denken vermöchte, um deswillen auch nicht wahr wäre! So gewiß demnach das von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehende Denken nicht zu Gott, noch zu irgend welchen transscendenten Vorstellungen führen kann, ist es ja freilich ganz folgerichtig, daß ein solches Denken zuletzt alle transscendenten Vorstellungen verwerfen muß, daher denn der heutige Materialismus nichts weiter als das legitime Kind der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts ist, die ihrerseits wieder auf der vorangegangenen Philosophie beruhte. Und darum gehört erst ein

totaler Umschwung der in den letzten Jahrhunderten aufgekommenen Denkweise dazu, wenn die religiösen Wahrheiten wieder zur Anerkennung in der Wissenschaft gelangen sollen.

Ein solcher Umschwung ist nun schon durch Kant vorbereitet, als den ersten Bahnbrecher des Idealismus, und wie schon früher bemerkt, zielt der Idealismus auf nichts Geringeres als darauf: die religiöse Betrachtung der Welt zur wissenschaftlichen zu machen. Denn der Idealismus leitet das Natürliche aus dem Geistigen ab, er geht von der Transscendenz aus, indem er in dem Menschen selbst ein transscendentes Princip erkennt. Allein, wie wäre zu hoffen gewesen, daß ein so großer Umschwung sich wie mit einem Schlage vollzöge. Die ersten Versuche des Idealismus mußten also unvermeidlich ungenügend bleiben, indem er damit weder die wirkliche Welt zu erklären, noch den praktischen Bedürfnissen Genüge zu leisten vermochte. So geschah es, daß die Begeisterung, welche anfangs die idealistische Speculation erregt, bald darauf wieder erkaltete. Heute sieht es ja fast so aus, als wäre der große Anstoß, welchen Kant und nach ihm Fichte und das erste Auftreten Schelling's gegeben, für nichts gewesen. Einerseits nämlich wurden die Geister von den politischen Fragen ergriffen, oder ergaben sich den industriellen Unternehmungen, andererseits richtete sich die Forschung auf die positiven Wissenschaften und sogenannten Fachwissenschaften, wo dann jeder, bei immer weiter gehender Zertheilung, sein besonderes Feld cultivirte. Der Sinn für eine allumfassende Weltanschauung verschwand. Oder wenn man doch, von der Basis solcher speciellen Forschungen aus, zu allgemeinen Ansichten zu gelangen suchte, — wohin konnte das führen? So insbesondere, wenn man die Natur von vornherein als ein für sich bestehendes Wesen behandelt, und dann, von naturwissenschaftlichen Resultaten aus, über den menschlichen Geist, oder gar über göttliche Dinge, philosophiren will, — was kann da herauskommen?

Näher betrachtet, lag die Ursache des unvermeidlichen Verfalls des Idealismus nach seinem ersten Auftreten darin, daß die neue Weltanschauung, die er dem Keime nach in sich selbst enthielt, selbst noch ganz mit dem von Cartesius herdatirenden Subjectivismus und Rationalismus verquickt war, so daß er nach dieser Seite sogar nur die Fortbildung desselben zu sein schien. Lag doch in dem sich selbst setzenden Ich Fichte's zunächst nur eine höhere Entwickelung des cogito ergo sum. Diesen Subjectivismus und Rationalismus also mußte der Idealismus erst überwinden und abstreifen, er mußte erst die Realität in sich aufnehmen, und dann von dem blos Vernünftigen sich zu dem Uebervernünftigen erheben, damit wirklich eine neue Weltanschauung begründet

würde. So lange dies nicht erreicht war, mußte er für einstweilen wieder ganz in den Hintergrund zurücktreten, so daß er wie vergessen und begraben war, um dann endlich wie der Phönix aus seiner Asche wieder zu erstehen und sich zu um so kühnerem Fluge zu erheben.

Eben dies ermöglicht zu haben, ist das Werk der zweiten Periode Schelling's. Wie viel aber gehörte dazu, und welche Schwierigkeiten waren dabei zu überwinden! Denn zuvörderst mußte nun Schelling einen Standpunkt zu gewinnen suchen, von wo aus ihm Gott, die Natur, der Mensch und seine Geschichte, und damit auch der religiöse Proceß, welcher in der Mythologie und in der Offenbarung vorliegt, nebst alle den heiligen Wahrheiten, welche ebenso das Völkerleben beherrschen, als sie sich in jeder Menschenbrust regen, — wo ihm alle dies in seinem inneren Zusammenhang vor der Seele stand. Während es dazu der höchsten Sammlung des Geistes, des schärfsten und penetrantesten Denkens bedurfte, mußte er gleichzeitig das ganze Material in sich verarbeiten, worin die dahin gehörigen Fragen erst zur wirklichen Erscheinung kommen. Fürwahr eine Riesenaufgabe! Kein Wunder, daß sie nur allmählich fortschritt, und daß Schelling dabei ganz für sich allein stand. Wer hätte ihm wesentlich zu helfen vermocht? Denn nur in ihm lebte die Idee des Ganzen, und nur in seinem inneren Zusammenhang war alles Einzelne zu fassen. Erklärlich genug, wenn das endlich zu Stande gebrachte Werk der herrschenden Denkweise zunächst so fremdartig entgegentritt, da es in der That aus der ganzen vorangegangenen Philosophie heraustritt.

Denn mit Recht sagt Schelling: die ganze neuere von Cartesius anhebende Philosophie sei gewissermaßen wie von gestern, indem sie gerade so thue, als ob vordem gar nicht gedacht, gar keine Wahrheit dagewesen sei, sondern alles von vorn angefangen und die Wahrheit allererst erfunden werden müßte. Aus einem ingeniösen Grundgedanken sollte dann eine ganz neue Weltanschauung entwickelt werden. So konnte der Eine von diesem Grundgedanken ausgehen, der Andere von jenem, wie Spinoza von der Substanz, Leibnitz von der Monade. Daher das Künstliche, das Subjective und das Abstracte solches Philosophirens. Ging doch auch noch Kant von der so berühmten aber gewiß sehr abstracten Frage aus: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich"? Aehnlich begann der sich an Kant anschließende Schopenhauer mit der Schrift: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde." Es war also ebenfalls nur ein Problem der Erkenntnißlehre, woraus sich hinterher sein ganzes System entspann. Gerade als ob in diesem Satze vom zureichenden Grunde sich alle Geheimnisse der Welt

concentrirten! Zu welcher Weltanschauung konnte das führen? Und was steht nun gar zu erwarten von der jetzt so viel Lärm machenden, sich so nennenden „Philosophie des Unbewußten" des Herrn von Hartmann, die, den Inhalt der schopenhauerschen Lehre in sich aufnehmend, eben nur dadurch originell ist, daß sie dieser Lehre eine neue Grundlage geben will, indem sie nämlich von einer Betrachtung des menschlichen Nervensystems ausgeht, nebst Histörchen von dem Hirschhornkäfer, der Bulldogameise u. dgl. m. Da hätten wir's also: die Philosophie steckt in der Physiologie, Secirmesser und Mikroskope sind philosophische Instrumente, mit deren Hülfe sich eine neue Weltanschauung construiren läßt, die dann freilich nur den Charakter eines künstlich erfundenen Systemes haben kann, auf Grund dessen aber gleichwohl über Gott und göttliche Dinge wie über nichts abgesprochen wird. Und von solchem Machwerk läßt man sich noch obendrein imponiren und bange machen!

Wie ganz anders die positive Philosophie Schelling's, die nicht etwa eine ganz neue Weltanschauung erfinden will, sondern sie will den in der Menschheit schon vorhandenen Wahrheitsfond ergründen, die verborgenen Schätze an das Licht ziehen und in einem wissenschaftlichen Ganzen zum Bewußtsein bringen. Darum ist sie die positive Philosophie. Zu jenem Wahrheitsfond aber gehört nicht blos alle das, was vordem schon große Geister gedacht, sondern weit mehr noch, was überhaupt nicht aus dem Denken entsprang, sondern allem Denken vorausging. Daher zuvörderst die in der Natur verborgene Weisheit, wie die sich instinctiv äußernde Weisheit der Sprache, vor allem aber, was in dem menschlichen Bewußtsein sich als eine moralische Macht ankündigte, und um deswillen das ganze Leben der Menschheit am allertiefsten ergriff und noch bis diesen Tag das Allerwichtigste ist, d. h. die in der Religion niedergelegten Vorstellungen. Die beiden großen Formen aber, in welchen die Religion in die Welt getreten, sind dann der heidnische Götterglaube und die christliche Offenbarung, und darum sagte sich jetzt Schelling: „Kann die Philosophie mich nicht zum Verständniß dieser beiden großen, alles Andere überragenden Erscheinungen der Weltgeschichte führen, so ist sie für nichts. Darauf also muß ich meine Gedanken richten, daß mir diese Erscheinungen begreiflich werden, denn nur eine solche Philosophie kann die wahre sein, welche diese Erscheinungen, worauf die ganze Entwickelung der Menschheit beruht, zu fassen vermag." Und so hat er durch die That bewiesen, wie sehr sich alle Begriffe umbilden und erweitern, wie hoch der denkende Geist sich über seinen bisherigen Standpunkt dadurch erhebt, daß er diese Aufgabe in Angriff nimmt und durchführt.

Gilt das Sprichwort: „Sage mir mit wem Du gehst, und ich sage Dir wer du bist", so wird es auch ein Prognosticum für den Gehalt und Werth einer Philosophie sein, wie für die Capacität eines Philosophen: welche Probleme principaliter seinen Geist beschäftigten und seinem Denken die Richtung gaben. Und da haben wir schon zu Anfang hervorgehoben, wie es nichts Geringeres als die großen Fragen der Religion und der Urgeschichte der Menschheit waren, worauf der junge Schelling zuerst seine Gedanken gerichtet hatte. Kam er zwar bald darauf für längere Zeit wieder davon ab, indem er zunächst in die von Kant und Fichte ausgegangene Geistesströmung hineingezogen wurde, so erfaßte er doch auch gleich wieder die größten Aufgaben, die sich auf diesem Standpunkt überhaupt denken ließen, indem er der fichtischen Lehre vom Ich die Aufgabe zur Seite stellte: das Wesen der Natur zu construiren. Eine Aufgabe, die für Fichte selbst gar nicht existirte. Diese Aufgabe aber durch die Naturphilosophie beantwortet, war wiederum das größte Problem, worauf es nun ankam: den inneren Zusammenhang der geistigen Welt mit der physischen Welt zu begreifen, und sofort schuf er die Identitätsphilosophie. Mit philosophischem Kleinkram hat er sich überhaupt nie beschäftigt, er glich vielmehr dem Großhändler, der seine Speculationen auf die ganze Welt richtet. Erkannte er dann hinterher selbst wieder die Unzulänglichkeit des Identitätssystems, — weil es ein bloßes Vernunftsystem war, welches die thatsächliche Wirklichkeit nicht zu erklären vermochte, worauf sich daher von jetztan seine Gedanken richteten, — so waren es abermals wieder die allerhöchsten Thatsachen, die seinen Geist beschäftigten. Nämlich die Thatsachen des Götterglaubens und Götterdienstes, worauf die Entwickelung des ganzen Alterthums beruhte, und darauf die Erscheinung des Christenthums, von wo die ganze Entwickelung der neueren Menschheit ausging. Endlich betrachtete er auch dies beides wieder im allgemeinsten Sinne, d. h. die Religion umfaßte ihm Gott, die Natur, die Menschheit und ihre Geschichte, so daß ihm die religiösen Fragen in den Mittelpunkt aller Wissenschaft traten. Und nun meine ich, wenn eine Philosophie sich auf den Standpunkt erhoben hat, von wo aus sich ihr das Wesen der Religion in dieser universalen Bedeutung erschließt, so darf solche Philosophie sich wohl zutrauen, damit auch die Capacität gewonnen zu haben, die dazu erforderlich ist, um zu erkennen: wie es sich mit den synthetischen Urtheilen a priori verhält, oder mit dem Satze vom zureichenden Grunde, oder mit dem menschlichen Nervensystem nebst dem Hirschhornkäfer, der Bulldogameise u. dgl. m. Nicht aber wird umgekehrt eine Philosophie, die vielmehr von solchen Fragen ausging, und danach ihre Begriffe bildete,

daß sie solchen Fragen gewachsen wäre, infolge dessen dann hinterher auch befähigt sein, das Wesen Gottes und göttlicher Dinge zu fassen.

Wie ehrwürdig erscheint doch auch hier wieder Kant durch seine Aufrichtigkeit wie durch seine Bescheidenheit, da er offen bekannte, daß von seinem Standpunkt aus eine Erkenntniß göttlicher Dinge nicht möglich sei, ohne sich doch dazu verleiten zu lassen, noch weiter zu behaupten, daß das für ihn Unerkennbare um deswillen auch überhaupt nicht sei! Sondern seine praktische Vernunft erklärte vielmehr, daß sie ohne einen Gott und eine jenseitige Welt nicht auszukommen vermöge, obgleich die theoretische Vernunft keine Begriffe davon besitze. Viel anders Schopenhauer, dem man zwar geistreicher nennen müssen wird als Kant, der aber als Philosoph doch selbst erst aus Kant geschöpft hatte, und jedenfalls von noch beschränkteren Problemen ausging als dieser, trotzdem aber — auf der Basis seiner Untersuchungen des Satzes vom zureichendrn Grunde — den lieben Gott kecklich aus der Welt herausphilosophirt, wenn gleich im Hintergrunde seines Gemüthes gar deutlich die ungestillte Sehnsucht zu erkennen ist, die es nur nicht über den philosophischen Stolz gewinnen kann, der sich nun einmal vorgesetzt, ohne den lieben Gott fertig werden zu wollen. Ein Zug, der etwas Tragisches auf Schopenhauer's Wesen wirft, wie überhaupt durch seine Philosophie ein Hauch von Poesie hindurchgeht, wovon bei seinem Nachtreter Hartmann keine Spur zu finden wäre, als in welchem sich nur die reine Süffisance ausspricht. Nennt der aber seine Lehre die Philosophie des Unbewußten, so würde dieser Name weit besser auf ihn selbst passen. Denn hätte der Mann ein Bewußtsein über seinen Standpunkt, so müßte er zuvörderst erkennen, daß er noch gar nicht so weit gekommen, als daß er von Gott und göttlichen Dingen nur überhaupt zu reden berechtigt wäre, da vielmehr von vornherein eine Blasphemie darin liegt, über dieses Ueberschwengliche urtheilen zu wollen nach Begriffen, die auf der Betrachtung des Nervensystems, des Hirschhornkäfers und der Bulldogameise beruhen. Aber auch hier bestätigt sich die so häufige Erfahrung, daß die Menschen sich um so eingebildeter und absprechender erweisen, je beschränkter in der That der Ideenkreis ist, in welchem sie sich bewegen.

Hat sich also die positive Philosophie auf den nunmehr genügend charakterisirten Standpunkt erhoben, so blickt sie von da aus ebenso in das Reich der jenseitigen Welt, wie in das Reich der Geschichte und in das Reich der Natur. Damit kommt von vornherein Klarheit in alles Wissen, indem sich danach drei Hauptgebiete des Wissens unterscheiden, je nachdem, was der Ausgangspunkt und der principale Gegenstand der Forschungen ist, d. h. die physischen Wissenschaften, die geschicht-

lichen Wissenschaften und die Religionswissenschaften, wenn wir das Wort Religion in dem weitesten Sinne nehmen, daß damit alles umfaßt ist, was sich auf die jenseitige Welt bezieht. Selbstverständlich dann, daß es zwischen diesen drei Hauptgebieten des Wissens wieder Uebergangsgebiete giebt. Trotzdem behält jede Wissenschaft dabei ihren eigenthümlichen Charakter und ihren eigenthümlichen Werth, aber sie wird auch zur Erkenntniß ihrer Grenzen geführt, und davor gewarnt, nicht über Fragen abzusprechen, die von einem anderen Standpunkt aus beurtheilt sein wollen.

Diese Dreitheilung ergiebt sich auf unserem Standpunkt ganz von selbst. Auch dürfte sie wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen, außer nur insofern es zweifelhaft erschiene, ob das religiöse Gebiet einer eigentlich wissenschaftlichen Behandlung fähig wäre, was ja freilich verneint werden müßte, wenn die Religion lediglich als eine Sache des Gefühls oder andererseits des Autoritätsglaubens zu gelten hätte. Aber darin besteht auch gerade die größte Leistung Schelling's: das religiöse Gebiet der denkenden Erkenntniß erschlossen zu haben. Und hat er dabei den inneren Zusammenhang zwischen der Offenbarung und der Mythologie nachgewiesen, so ist auch erst damit die Grundlage zu einer allgemeinen Religionswissenschaft gewonnen. Indem er dann ferner gezeigt, wie alle Fragen des menschlichen Geisteslebens zuletzt sich in den religiösen Fragen concentriren, ergiebt sich zugleich daraus, wie das religiöse Gebiet nicht nur seiner inneren Dignität nach als das höchste anzusehen ist, sondern auch nach Reichthum und Umfang ein nicht minder gewichtiges Wissensgebiet bildet, als der Gesammtcomplex der physischen oder der geschichtlichen Wissenschaften, so daß Niemand sich einer wirklichen Allgemeinbildung rühmen kann, wer auf diesem Gebiete nicht eben so orientirt ist, als auf jenen beiden anderen Gebieten. Das aber zugegeben, wie steht es wohl in der That bei uns? Offenbar so, daß die Kenntniß des religiösen Gebietes als etwas für die Allgemeinbildung ganz Unwesentliches gilt. Zeuge dessen insbesondere unsere Gymnasien, die zwar ganz ausdrücklich dazu bestimmt sein sollen, die höhere Allgemeinbildung zu begründen, indessen da aber die Religionswissenschaft so sehr bei Seite bleibt, daß fast nur wie aus Gnade und Barmherzigkeit noch ein paar Unterrichtsstunden dafür beibehalten sind. Und doch sollte wohl das Studium der altclassischen Welt, worauf die Gymnasien vorzugsweise gerichtet sind, schon ganz von selbst darauf hinweisen, wie viel die Religion wirklich bedeute, so gewiß als es der Götterglaube und Götterdienst war, worauf das ganze antike Leben im letzten Grunde beruhte. Trotzdem wird davon kurzweg abstrahirt, indem man statt dessen gerade

so thut, als ob es nur die Staatsverfassungen, oder die Wissenschaften und Künste gewesen, woraus die antike Welt erwachsen sei, daher man sich um die Religion derselben nicht weiter zu kümmern habe, außer etwa wegen der mythologischen Ingredienzien bei den alten Dichtern. Ganz, als ob der Götterglaube und Götterdienst nur eine decorative Bedeutung gehabt hätte! Muß nicht dadurch eine gänzlich falsche Ansicht vom Alterthum entstehen? Und liegt es nicht also auf der Hand, wie in der Philosophie der Mythologie gerade für den Gymnasialunterricht eine Lebensfrage zu erblicken wäre? Denn bei solcher Behandlung der mythologischen Religion — welche Behandlung wird dann das Christenthum zu erwarten haben? Allermeist wohl eine derartige, daß man infolge dessen vom Christenthum ebenso wenig versteht als vom Heidenthum. Und das heißt man humaniora betreiben, wo vielmehr alles das für gleichgiltig gilt, worauf erst der wahre Adel des Menschen beruht!

Wie tief beschämend müßte hier für uns die Thatsache sein, daß hingegen die Juden die Kenntniß ihrer Religion — worin sich auf ihrem Standpunkt, da sie sich selbst für das auserwählte Volk halten, die ganze Religionswissenschaft concentrirt — noch bis diesen Tag als die unentbehrliche Grundlage alles Unterrichts ansehen, so daß jeder Jude, der auch nur eine Elementarbildung besitzt, doch einigermaßen in das alte Testament eingeweiht ist. Und wie unbestreitbar, daß es eben dies ist, was der Judenschaft, den Christen gegenüber, inneren Zusammenhang und Haltung giebt, wie daß andererseits die Haltungslosigkeit und das zerfahrene Wesen unseres ganzen sogenannten gebildeten Publikums eben darauf beruht, daß seiner Bildung die religiöse Grundlage fehlt. Von allerlei Wissenschaften ist den Leuten etwas angeflogen, nur von der Religionswissenschaft wissen sie so wenig, daß ihnen vielmehr selbst die elementarsten Begriffe, die schon mit der Katechismuslehre gegeben sind, abhanden gekommen zu sein scheinen. So insbesondere der Begriff der Religion selbst, indem sie nicht einmal mehr die religio von der confessio unterscheiden können, daher denn jetzt die gäng und gäbe Ansicht ist, die ja selbst schon officielle Bestätigung gefunden hat, daß Christenthum und Judenthum nur als zwei verschiedene Confessionen zu behandeln seien.

Welche praktischen Folgen daraus entspringen, zeigt am handgreiflichsten die Judenemancipation. Denn da doch die christliche Welt selbst in verschiedene Confessionen zerfällt, in Deutschland insbesondere aber die katholische und die evangelische Confession in politischer Hinsicht schon seit lange gleichberechtigt waren, schien freilich kein triftiger

Grund mehr zu bestehen, weswegen der jüdischen oder mosaischen Confession dieselbe Berechtigung vorenthalten bleiben sollte. Unter diesem Titel also haben die Juden bei uns sich gewissermaßen in das Staatsbürgerrecht eingeschmuggelt, was ihnen wahrscheinlich nie gelungen wäre, hätte nicht bei unserem sogenannten gebildeten Publikum, einschließlich unserer Staatsbeamten, rücksichtlich alles dessen, was mit dem religiösen Gebiete zusammenhängt, eine so crasse Unkenntniß geherrscht, daß man — wir wiederholen es — nicht einmal mehr die confessio von der religio unterscheiden konnte! Nun wohlan, ist das Judenthum nur eine andere Confession als das Christenthum, — was sonst, als auch nur wieder andere Confessionen, sind demgemäß der Muhamedanismus, der Buddhismus und der Fetischismus? Keine Ahnung davon, daß es sich hier vielmehr um verschiedene Religionen handelt, und daß Verschiedenheit der Religion nichts Geringeres bedeutet, als die Verschiedenheit dessen, was für den Menschen Gott ist, wie des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu seinem Gott steht. Bei solcher Geistesverwirrung mag es dann auch geschehen, daß unsere Theologen sich an der Frage der confessio zerarbeiten, indessen es doch principaliter vielmehr die religio ist, deren Grundlagen heut zu Tage angegriffen werden, und sicher zu stellen wären. Und was hilft die confessio, wo die religio wankt?

So viel also kommt auf das rechte Verständniß des religiösen Gebietes an, d. h. daß die transscendenten Beziehungen des menschlichen Wesens ein besonderes Reich bilden, neben dem Reiche der Geschichte und dem Reiche der Natur. Wie aber diese drei Reiche unter sich zusammenhängen und in einander greifen, — das zu zeigen, wird dann selbst für eine Hauptaufgabe der Philosophie anzusehen sein, und insofern sich daraus wieder der innere Zusammenhang und die Grenzen aller einzelnen Wissenschaften ergeben, so würde damit die Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes zur Wissenschaftslehre werden. Ein Name, den Fichte seiner Philosophie zu geben sehr wenig berechtigt war, den aber die positive Philosophie sehr wohl beanspruchen könnte. Nur daß solcher Name noch keineswegs schon den Inhalt der positiven Philosophie träfe, sondern nur eine Seite ihrer Bestimmung, wozu es unstreitig auch gehört, daß sie in die Gesammtheit alles Wissens innere Ordnung bringen soll. Und hat zwar Schelling von seinem späteren Standpunkte aus mit dieser Aufgabe sich überhaupt nicht beschäftigt, — während er doch früher die seines Ortes erwähnte Methodologie des akademischen Studiums aufstellte, — so ist nichts desto weniger durch die positive Philosophie eine neue Basis dafür gewonnen.

Hier nur noch einige Worte über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie, in die sie offenbar eingreift, und von welcher sie gleichwohl grundwesentlich verschieden ist. Umfaßt nämlich die Philosophie die drei Reiche, so ist das jenseitige Reich dasjenige Gebiet, womit sich zugleich die Theologie beschäftigt, welche insofern selbst nur ein Zweig der Philosophie wäre. Betrachtet aber die Theologie jenes Reich als isolirt für sich bestehend und als von vornherein gegeben, so erhebt vielmehr die Philosophie zuvor die Frage: wie ein solches Reich, d. h. wie die Religion und respective die Offenbarung überhaupt sein kann? wodurch folglich die philosophische Behandlung der Religion eine gänzlich andere wird als die theologische. Gelangt nun die positive Philosophie dahin, die innere Möglichkeit der Offenbarung zu erkennen, so ist damit auch erst der innere Zusammenhang erkannt, wodurch das Reich der Gnade in das Reich der Geschichte und der Natur hineinreicht. Und dadurch allein ist dann auch wieder die Basis gewonnen, um einerseits die Lehren der Offenbarung praktisch geltend machen zu können, wie andererseits dieselben mit dem Gesammtcomplex unseres Wissens in Zusammenhang zu bringen, so daß sie schließlich sogar in den Mittelpunkt alles Wissens treten. Es ist Thatsache, daß die Theologie bisher weder das eine noch das andere vermochte. Darum erklärlich genug, daß sie zuletzt erleben muß, wie sich die Welt je mehr und mehr von ihren Lehren abwendet, und weit entfernt, daß sie mit ihren Lehren die Wissenschaften zu durchdringen vermöchte, befindet sie sich vielmehr in großer Noth, diese Lehren noch einigermaßen gegen die von allen Seiten dagegen erhobenen Angriffe zu schützen, denen gegenüber sie fort und fort zurückweicht. Auch ist nicht minder Thatsache, daß schon seit langer Zeit von seiten der Theologie kein Gedanke mehr ausgegangen ist, der als ein neues Ferment in die allgemeine Bildung eingedrungen wäre, sondern alle neue Gedanken stammten aus der Philosophie und der Literatur, oder aus den realen Wissenschaften. Steht es aber wirklich so, — was helfen da die Lamentationen über den hereinbrechenden Unglauben? Sie werden so wenig helfen als die dictatorischen Erklärungen des Syllabus. Der menschliche Geist hat einmal das Stadium des bloßen Autoritätsglaubens überschritten, und hier ist keine Hülfe, außer der Glaube muß das denkende Bewußtsein selbst für sich gewinnen, und das kann nur dadurch geschehen, daß nachgewiesen wird, wie es vielmehr die Offenbarung ist, worin erst alle die Fragen ihre Lösung finden, welche für die Wissenschaft ungelöste Räthsel bleiben. Fürwahr, das wäre erst der rechte Syllabus, denn gelänge nun solcher Nachweis, so bedarf es keiner Worte, welch ein

totaler Umschwung der gegenwärtig herrschenden Denkweise daraus entspringen würde. Und solcher Umschwung ist es in der That, zu welchem die positive Philosophie die Bahn gebrochen hat.

Wodurch aber war dies zu ermöglichen? Lediglich dadurch, daß Schelling den in dem deutschen Idealismus von Anfang an liegenden Keim, wonach derselbe, wie schon gesagt, wenn auch noch unbewußt darauf hinzielte, die religiöse Weltanschauung zur wissenschaftlichen zu machen, — daß er diesen Keim zur vollen Ausgestaltung brachte, durch Ueberwindung des Subjectivismus und Rationalismus, womit derselbe bis dahin umhüllt gewesen. So sehr dann auch die spätere schellingsche Lehre, der kantischen und fichtischen gegenüber, als etwas absolut Neues erscheint, ist sie doch allerdings das legitime Kind dieser seiner Eltern. Daß die positive Philosophie, nach der Tiefe und Weite ihrer Conceptionen, den kantisch-fichtischen Idealismus ganz ebenso überragt, wie etwa Alexander seinen Vater Philipp von Macedonien überragte, ändert daran nichts. Auch sahen wir ja, wie das radicale Böse und das transscendente Wesen der menschlichen Freiheit, was beides für die positive Philosophie einen so wesentlichen Punkt bildet, schon von Kant angenommen war. Und ferner: ohne die fichtische Lehre von dem sich selbst setzenden und sich selbst die Welt bildenden Ich, hätte auch wohl Schelling sich nicht zu dem Gedanken jener Urthat erhoben, wonach diese Welt, in der wir leben, allerdings die von dem Menschen gesetzte — nämlich die aus ihrer göttlichen Idee herausgesetzte — Welt ist. Existirte aber für Kant nur eine Religion der reinen Vernunft, und behauptete Fichte sogar die Unmöglichkeit einer Offenbarung, so hat dann Schelling vielmehr das Uebervernünftige in der Religion und die innere Möglichkeit der Offenbarung erkannt. Dafür stand er eben auf den Schultern jener Männer, wodurch ihm allein gelang, was vordem unmöglich geschienen. Nämlich eine Philosophie der Mythologie und der Offenbarung aufzustellen, während bis dahin Mythologie und Offenbarung als der reine Gegensatz zur Philosophie angesehen waren. Wie oft aber hat sich schon auf anderen Gebieten ereignet, daß, was Jahrhunderte lang für unmöglich gegolten, hinterher dennoch ermöglicht wurde!

Genug, Schelling's positive Philosophie ist ihrem wesentlichen Kerne nach nichts anderes, als der zum Abschluß gekommene deutsche Idealismus. Hat hingegen die hegelsche Philosophie diesen Ruhm für sich in Anspruch genommen, der ihr auch zeitweilig in weiten Kreisen zuerkannt wurde, so bezeichnet sie viel mehr den Abfall von dem deutschen Idealismus, mit welchem sie nur noch im formalen Zusammenhang blieb, dessen

lebendiges Entwickelungsprincip aber wieder vollständig unterging in einem scholastischen Begriffssystem. Trotzdem ist selbst diese Philosophie noch ein Beleg für unsere Behauptung des unbewußten Zieles des deutschen Idealismus, denn auch Hegel rühmt sich ja, daß seine Weltansicht zugleich das begriffene Christenthum sei. Und um auch dies nicht unerwähnt zu lassen: sogar Schopenhauer macht einen Anlauf zum Christenthum. Man möchte fast sagen: seine Lehre enthalte die *Hälfte* der christlichen Weltansicht, nämlich die blos *negative* Seite derselben, d. i. die Ansicht von der Eitelkeit dieser Welt, während er freilich das andererseits in der Welt liegende *positive* Element rundweg verkannte; wie er auch nicht zum Welterlöser kam, statt dessen er nur eine *subjective* Erlösung kennt, durch Selbstverneinung des eigenen Willens.

Was nun näher das hegelsche Vorgeben anbetrifft, daß seine Religionsphilosophie die *begriffene Offenbarung* sei, so braucht man diese Behauptung nur dahin zu ändern: sie sei die zu *bloßen Begriffen verflüchtigte* Offenbarung, so hat man die ganze Sache, und nirgends gerade tritt die innere Sinnlosigkeit dieses Systems so auffallend hervor, als in seinem religionsphilosophischen Theil. Denn das ist doch vielmehr das Wesentliche an der Offenbarung: daß sie nicht als *Begriff*, sondern als *Thatsache* in die Welt trat, und auf die *Thatsache* der Erlösung kommt es an, nicht auf den *Begriff* der Erlösung, womit keiner Menschenseele geholfen wäre. Allein für Hegel existiren überall nur Begriffe, und hat er die Begriffe einer diesseitigen und jenseitigen Welt ineinander gerührt, so ist damit der große Gegensatz dieser beiden Welten überwunden. Ei, warum ist damit nicht auch die *Sünde* aus der Welt geschafft, wie desgleichen der *Tod*, als der Sünden Sold? Einstweilen aber bleibt es dabei, daß der Mensch nur durch die Pforten des Todes aus dieser Welt in jene übergehen kann, nicht durch einen dialectischen Proceß, in welchem freilich alle Gegensätze derart verschwinden, daß man nicht mehr Schwarz und Weiß unterscheidet, daher dann in den hegelschen Phrasen alles Mögliche gefunden oder auch nicht gefunden werden kann. Ich frage nur: was muß das für eine Philosophie sein, die doch in formaler Hinsicht als das vollendetste und schulmäßig ausgebildetste System auftritt, indessen man hinterher nicht einmal weiß, ob darin ein persönlicher Gott, eine Schöpfung und eine persönliche Unsterblichkeit gelehrt sei? Wozu dient aber noch Philosophie, wenn sie in diesen allerwichtigsten Fragen nicht ihren Jüngern zu einer festen Ueberzeugung verhilft? Statt dessen ist allbekannt, daß, während Einige sogar die ganze orthodoxe Dogmatik darin finden wollten, Andere mit wenigstens eben so guten Gründen bewiesen,

daß sie vielmehr auf den reinen Atheismus hinausliefe, oder — was unstreitig am richtigsten nur nicht viel besser ist, — auf einen logischen Pantheismus. Ob etwa Hegel's persönlicher Glaube doch ein anderer gewesen, was immerhin möglich ist, mag dahin gestellt bleiben. Hier handelt es sich lediglich um sein System, welches ja angeblich das Product des sich selbst denkenden Denkens sein soll, wobei folglich von der Persönlichkeit des Philosophen rundweg zu abstrahiren wäre.

Wozu also konnte solche Philosophie dienen, und wozu hat sie gedient, als um alle Begriffe zu verwirren, und ihren Jüngern allen Sinn für die wirklichen Probleme der Welt und des menschlichen Geistes zu rauben? So weit dann diese Philosophie gewirkt hat, ist es eben infolge dessen geschehen, daß die in dem deutschen Idealismus enthaltenen Keime einer höheren Entwickelung zeitweilig wieder ganz in den Hintergrund traten und in Vergessenheit geriethen, — so daß man von den wahren Zielen des deutschen Idealismus gar nichts weiß, wenn man ihn nach der hegelschen Philosophie beurtheilt, — und daß dadurch eine ganze Generation mit geistiger Sterilität geschlagen wurde. Konnte daher diese hegelsch angehauchte Generation natürlich keine Empfänglichkeit für die großen Leistungen Schelling's haben, so regte sich um so mehr das instinctive Gefühl in ihr, daß es mit ihrem eigenen Treiben für immer vorbei sei, wenn diese Leistungen zu allgemeiner Anerkennung gelangten, daher sie denn womöglich ganz ignorirt oder in wegwerfendster Weise abgethan wurden. Ganz nach der auch sonst von den Hegelianern practicirten Maxime, wonach ihnen Alles, was über ihren eigenen Horizont hinausgeht, vielmehr als einem überwundenen Standpunkt angehörend gilt. Kostet es ihnen doch nur einige dialectische Wendungen, um unwiderleglich darzuthun, wie hoch sie ihrerseits darüber ständen. Wofür ständen sie sonst wohl auf dem Standpunkt des absoluten Wissens, wenn es noch irgend etwas gäbe, was sie nicht verständen, und wovon gar ein Anderer mehr verstände als sie selbst? Danach war also ihr Verhalten gegen die positive Philosophie. Gerade wie es seiner Zeit der Dichter Platen in seinem Sonett an Schelling, woraus wir früher schon einige Zeilen angeführt, charakterisirt hat:

„Noch sieht man Thoren zwar, erboßt dagegen,
Mit logischen Tiraden überkleistern
Der Geistesarmuth Eier, die sie legen;
Doch dieses Völkchen, das Dich wähnt zu meistern,
Nie wird's die Welt der Wissenschaft bewegen,
Und einen Dichter wird es nie begeistern.“

Ist das zwar selbst keine erhabene Poesie, so trifft es um so mehr die Sache und kann als eine wohlverdiente Züchtigung gelten.

Es ist wahr, daß andererseits auch Schelling sich oft mit vieler Bitterkeit und unverkennbarer Gereiztheit über die hegelsche Philosophie ausgesprochen hat, allein dazu war auch Veranlassung genug. Denn es geht doch über allen Glauben, wie Hegel, dessen eigenes System so handgreiflich nur eine Umbildung des schelling'schen Identitätssystems darstellt, und der auch sonst so viel aus Schelling's Jugendphilosophie entlehnt, gleichwohl gerade so thut, als hätte er das alles aus seinem sich selbst denkenden Denken herausgesponnen, und weil er mittelst seiner Dialectik ein schulmäßig ausgebildetes System zu Stande gebracht, sich nun hoch über Schelling erhaben dünkte, während die Wahrheit vielmehr ist, daß er die schellingschen Ideen corrumpirt und verwässert hatte. Freilich hätte ein Geist wie Schelling darüber einfach mit Nichtachtung hinweggehen können, allein wenn er dabei sah, wie diese hegelsche Philosophie, durch die weite Verbreitung, welche sie zeitweilig fand, die Geister in eine Richtung brachte, wodurch sie von dem Umschwung des philosophischen Denkens, den er für nothwendig erkannt, und an dessen Begründung er so viele Jahre lang seine ganze Geisteskraft gesetzt, nur um so mehr abgelenkt wurden, so handelte es sich für ihn um den Schaden, der daraus für die gute Sache entsprang. Darum erklärlich genug, wie ihm diese Philosophie als eine durchaus widerwärtige Erscheinung gelten mußte, worüber er kaum ohne innere Alteration sprechen konnte. Der Philosoph bleibt auch ein Mensch, und um der guten Sache willen in Alteration zu gerathen, ist jedenfalls die verzeihlichste Schwäche.

Wie verderblich aber Hegel gewirkt, tritt erst recht hervor, wenn man andererseits erwägt, wie zur Seite einer solchen, aller Realität baaren und mit ihrem hohlen Formalismus die Gemüther austrocknenden, Philosophie ganz unvermeidlich ein um so breiterer Materialismus aufkam, in dessen Schlamm zuletzt alle höheren Ueberzeugungen untergehen, infolge dessen zuletzt auch die Musen und Grazien entfliehen, und so inmitten des allgemeinen Fortschrittsgeredes vielmehr eine geistige Verödung über uns hereinzubrechen droht. Schon muß man sich verwundert fragen: ob denn alle die geistige Anregung, die in den Werken der großen Denker, Dichter und Künstler gegeben war, deren wir uns seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts zu rühmen hatten, wie für nichts gewesen sein soll, da doch der allgemeine Zug jetzt offenbar nicht auf Vergeistigung, sondern auf Entgeistung des Lebens gerichtet ist? Fürwahr, diesem Zustand gegenüber thäte uns ein neues geistiges Ferment so noth als das liebe Brod. Und solches Ferment ist um so mehr mit Schelling's positiver Philosophie gegeben, als dadurch der fast

abgebrochene Zusammenhang des heutigen Denkens mit der von Kant und Fichte ausgegangenen Gedankenbewegung wiederhergestellt wird. Denn nicht nur, daß die positive Philosophie — wie in dem Vorstehenden genügend nachgewiesen — selbst die Vollendung des deutschen Idealismus ist, sondern auch Schelling's persönliche Entwickelung war noch mit dem ganzen großen, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts eingetretenen, Literaturaufschwung verflochten, wovon der Nachklang sich auch noch in seinen späteren Werken zeigt, die gleichsam das geistige Aroma jener Periode in sich aufgenommen haben, so daß man sich durch die Lectüre dieser Werke sogleich in eine geistige Atmosphäre versetzt fühlt, wie sie der heutige Zustand der Geister gar nicht darbieten könnte. Und nicht nur, daß damit die damaligen Bestrebungen neu angefacht würden, sondern die Hauptsache ist erst: daß durch die positive Philosophie der Idealismus jener Tage einen ganz anderen Boden und eine ganz andere Wirkungssphäre gewonnen hat, indem er sich jetzt mit dem Christenthum vermählt, und selbst darauf gerichtet ist, dem allgemeinen Denken das Verständniß dafür zu erschließen.

Ist nicht damit zugleich die Aussicht eröffnet, daß diese Philosophie dereinst noch weit über die Grenzen deutscher Zunge hinaus zur Anerkennung und Wirkung gelangen werde, so weit nur immer die christliche Civilisation reicht? Denn wenn zwar der Idealismus bei seinem ersten Auftreten als ein specifisches Product deutscher Geistesentwickelung erschien, daher es in der Natur der Sache lag, daß die betreffenden Werke außerhalb Deutschlands nur wenig bekannt wurden und noch weniger Einfluß gewinnen konnten, so hat eben Schelling die deutsche Speculation über die Schranken nationaler Besonderheit erhoben, so gewiß als das Christenthum, dessen theoretisches Verständniß ihm auf seinem späteren Standpunkte zur Hauptaufgabe wurde, von vornherein über alle nationalen Besonderheiten hinaus ist, und darum auch Jeden, der sich ernstlich damit beschäftigt, darüber hinweghebt. Es ändert dabei nichts, daß allerdings die positive Philosophie Schelling's aus jenen ersten Anfängen des deutschen Idealismus herausgewachsen ist, denn wenn zwar ihre Genesis ohne diese Vorstufen und Durchgangsstufen nicht zu verstehen ist, so hat sie selbst zuletzt auf einen Standpunkt geführt, auf welchem sie hinterher ganz unabhängig von jenen Voraussetzungen wird.

Haben wir doch gesehen, wie es vielmehr die Untersuchungen über das Wesen der Mythologie waren, worin Schelling später selbst die Hinleitung zu seiner positiven Entwickelung fand. Zu solcher Hinleitung aber könnten möglicherweise auch ganz andere Ausgangspunkte dienen.

Eine sachliche Nothwendigkeit lag dabei nicht vor, sondern offenbar ist es der Gang seiner persönlichen Studien, welcher Schelling dazu veranlaßte, von der Betrachtung der Mythologie auszugehen, da er, nachdem er einmal den Rationalismus überwunden hatte und auch über die theosophische Zwischenstufe hinweggekommen war, sich zunächst principaliter der Erforschung der Mythologie zugewandt, und auf diesem Gebiete zuerst seine neuen Entdeckungen gemacht hatte. Eben so gut aber hätte er die Hinleitung zur positiven Philosophie durch eine vorläufige Untersuchung des allgemeinen menschlichen Wesens gewinnen können, nachdem wir doch nicht minder gesehen, wie viel Hindeutungen auf ein überweltliches Reich und auf überweltliche Ereignisse in dem Wesen des Menschen liegen. Und noch weiter — warum hätte er nicht, anstatt mit einer vorläufigen Betrachtung der Mythologie, vielmehr mit einer vorläufigen Betrachtung des Christenthums beginnen, und damit die Ausgangspunkte für seine speculative Entwickelung gewinnen können? Nichts hätte ihn daran gehindert, nachdem er einmal auf den Höhenpunkt gelangt war, von wo aus sich ihm die Mythologie und die Offenbarung, wie überhaupt die ganze menschliche Entwickelung, in ihrem inneren Zusammenhang und in ihrer Beziehung zu Gott und der Natur darstellte. Und das ist ja selbst die allerwichtigste Seite der positiven Philosophie, daß sie über alle die Räthsel Aufschluß giebt, welche in dem christlichen Bewußtsein vorliegen.

Indem sie also das thut, findet sie auch überall Anknüpfungspunkte, so weit nur immer die christliche Civilisation reicht, und darum das Christenthum zu einem Gegenstand des Nachdenkens und des Forschens wird. Gleich wie nun die Werke eines Plato und Aristoteles schon seit so vielen Jahrhunderten ein Gemeingut für die höhere Bildung bei allen Nationen geworden sind, so wird es dereinst auch mit der positiven Philosophie Schelling's geschehen, und wird auch darin sich der Umschwung des philosophischen Denkens manifestiren, daß man hinfort nicht mehr von einer deutschen, französischen oder englischen Philosophie zu sprechen haben wird, sondern die positive Philosophie wird die gemeinsame Arbeit für alle geistig geweckten Völker sein. Es wird dies um so gewisser geschehen, als eben dies — wie schon früher erklärt — zu dem Wesen der positiven Philosophie gehört, daß sie nicht als ein künstlich gemachtes, aus dem Kopfe des Philosophen entsprungenes System auftritt, was als solches nie zur allgemeinen Geltung zu gelangen, sondern höchstens nur eine Secte um sich zu versammeln vermöchte, — daß sie vielmehr den in der ganzen Menschheit niedergelegten Wahrheitsfond in sich aufzunehmen, in inneren Zusammenhang zu bringen und

der denkenden Erkenntniß zu erschließen strebt. Nur dadurch kann sie auch selbst allgemeine Anerkennung gewinnen, und so wird damit gewissermaßen wieder ein ähnlicher Zustand entstehen, wie er im Mittelalter war, wo man auch von keiner deutschen, französischen oder englischen Philosophie sprach, vielmehr die Philosophie eine gemeinsame Arbeit für die ganze abendländische Christenheit war. Nur daß die damalige Philosophie überhaupt noch nicht als eine freie Wissenschaft auftrat, sondern noch unter der Autorität der Kirchenlehre stand, von der sich zu befreien darum auch selbst die nächste Aufgabe der ganzen neueren Philosophie gewesen, und worin dann freilich auch der negative Charakter der neueren Philosophie begründet ist. Die positive Philosophie hingegen, welche nun diese ganze Geistesarbeit schon hinter sich hat, und von vornherein auf dem Boden der Geistesfreiheit steht, der ihr gar nicht mehr fraglich ist, kann sich eben deswegen auch mit vollster Unbefangenheit auf das Positive richten. Hat dann jene negative Philosophie auch überall nur zu dem negativen Resultate geführt, daß die Geister, nachdem sie von der positiven Autorität entbunden waren, damit dem Zweifel an allen höheren Ueberzeugungen verfielen, so muß wohl hinterher ein wahrer Hunger nach einem neuen Positiven erwachen. Nach einem Positiven aber, welches sich nicht auf Autorität stützt, sondern sich dem freien Geist darbietet, wie es in der positiven Philosophie geschieht, die sogar den Geist erst recht in Freiheit setzt, indem sie ihn von den Banden seiner eigenen Vorurtheile gegen das Positive befreit, und ihm so, statt seiner abstracten und formalen Freiheit, zu einer inhaltsvollen und lebendigen Freiheit verhilft. Gewiß, das ist es, worauf — ob bewußt oder unbewußt — jetzt überall die Sehnsucht der ernsteren Denker gerichtet ist.

Angesichts dessen sind wir unsererseits fest überzeugt: es wird kein Menschenalter mehr vergehen, und nicht nur auf allen deutschen Universitäten, sondern in der ganzen gebildeten Welt wird man von der positiven Philosophie reden, und überall werden Philosophie der Mythologie und der Offenbarung — da beides untrennbar ineinander greift — ganz ebenso zu stehenden Vorlesungen geworden sein, wie es seit Jahrhunderten Logik und Metaphysik gewesen. Man wird sich dessen schlechterdings nicht entrathen können, denn überall hat die Entwickelung der Dinge schon dahin geführt, daß das wissenschaftliche Denken in vollen Widerspruch zu den überlieferten Ueberzeugungen tritt. Welcher Ernst aber in diesem Widerspruch liegt, der darum gebieterisch eine Lösung fordert, wird man um so mehr erkennen, je mehr die Erfahrung lehrt, wie das blos politische Treiben — welches einstweilen die Geister noch dergestalt in Anspruch nimmt, daß sie sich über die dabei in ihnen entstandene

innere Leere hinwegtäuschen — zuletzt doch so wenig Früchte brachte, und daß andererseits der Fortschritt der materiellen Cultur — worauf man jetzt so stolz ist — in der That vielmehr zu einer inneren Zersetzung der Gesellschaft geführt und dadurch Tendenzen hervorgerufen hat, die rundweg auf einen Umsturz aller dermalen bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse hinauslaufen; wobei der ganze Prachtbau dieser materiellen Cultur in Trümmer zerfallen dürfte, indessen Niemand voraussagen kann, was wieder aus den Trümmern entstehen möchte, sondern nach aller menschlichen Voraussicht zunächst nur die Perspective auf ein Chaos eröffnet wäre. Angesichts dessen, sage ich, wird man ja nothwendig zu der Erkenntniß kommen, daß es doch noch ein Höheres giebt, wovon die menschlichen Geschicke abhängen, als Politik und Oekonomik. Denn hat die menschliche Gesellschaft — so weit nur irgend Kunde zurückreicht — noch niemals ohne Religion bestehen können, wird es in Zukunft auch nicht anders sein. Sind wir aber gleichwohl dahin gelangt, daß die dermalige wissenschaftliche Denkweise nicht etwa nur dieses oder jenes Dogma angreift, sondern überhaupt alle Religion fraglich macht, und ist es andererseits unmöglich, die geistige Entwickelung wieder auf den Standpunkt des Autoritätsglaubens zurückzuschrauben, so wird folglich nichts anderes übrig bleiben, als eine Brücke zu schlagen, welche die Geister über diesen klaffenden Widerspruch, der zuletzt mit allgemeiner Verzweiflung endigen müßte, hinweghilft und sie in solcher Weise in das religiöse Gebiet einführt, daß ihnen die religiöse Wahrheit zum freien Besitz wird. So gewiß also dieses Bedürfniß schon in allen Ländern hervortritt, in welchen die moderne Wissenschaft zur Herrschaft gekommen und damit der traditionelle Glaube untergraben ist, so gewiß gewinnt damit die positive Philosophie eine universale Bedeutung.

Es kann dabei nicht anders sein, als daß diese Philosophie, wie sie zunächst bei Schelling auftrat, nur den ersten A n f a n g zu solcher neuen Entwickelung bildet. Es wäre sogar ein innerer Widerspruch, wollte sie sich schon für ein abgeschlossenes Werk ausgeben, da sie vielmehr selbst die Philosophie der F r e i h e i t sein will, gerade wie auch das Christenthum die Religion der Freiheit ist, und (Ev. Joh. 16, 13) nicht etwa geschrieben steht: „der Geist h a t euch in alle Wahrheit geleitet,“ sondern „er w i r d euch in alle Wahrheit leiten.“ Ein geistiger Entwickelungsproceß wird also damit beginnen, dessen Ende erst das Ende der Tage sein kann. Desgleichen kann es den Umständen nach nicht anders sein, als daß diese Philosophie, in ihrer jetzigen Gestalt, so viele wissenschaftliche Vorkenntnisse voraussetzt, daß sie einstweilen nur der höchsten Bildung zugänglich ist. Sie wird erst noch einer vielseitigen Durch-

arbeitung bedürfen, damit, was so zu sagen in der Form von Goldbarren in ihr liegt, hinterher zu gangbarer Münze ausgeprägt werden kann. Die Möglichkeit dazu aber ist offenbar schon damit gegeben, daß alle das, was bei Schelling als das Resultat langjähriger Forschung und des tiefsten Denkens auftritt, doch andererseits wieder die allgemeinsten menschlichen Vorstellungen berührt, da doch Jedermann irgend welche Vorstellungen von Gott, von der Natur und von seinem eigenen Geiste hat. Man braucht daher die Leute nur darauf hinzuweisen: was implicite schon in solchen Vorstellungen liegt, welche Folgerungen daraus entspringen, und was sie selbst annehmen müssen, um diese ihre eigenen Vorstellungen in innere Uebereinstimmung zu bringen. Dazu bedarf es dann keiner systematischen Entwickelung, noch einer besonderen Kunstsprache; man kann darüber in den schlichtesten Ausdrücken reden, in ungebundendster Form.

Auch ist gerade Schelling's Streben ausdrücklich darauf gerichtet, die Philosophie über alles Schulmäßige zu erheben. Sie soll nach seiner Ansicht wie eine freie Kunst geübt werden. Ja, als das letzte Ziel der Entwickelung gilt ihm, daß das philosophisch Erkannte zu solcher Durchsichtigkeit gelange, und zu einem so freien Besitz für das Denken werde, daß es dereinst wie eine Erzählung vorgetragen werden könnte. Hören wir darüber seine eigenen Erklärungen aus der schönen Einleitung zu den seines Ortes gedachten „Weltaltern". Nachdem er da nämlich zwischen Wissen, Erkennen und Ahnen unterschieden, sagt er dann:

„Warum kann das Gewußte, auch der höchsten Wissenschaft, nicht mit der Geradheit und Einfalt wie jedes andere Gewußte erzählt werden? Was hält sie zurück die geahndete goldene Zeit, wo die Wahrheit wieder zur Fabel und die Fabel zur Wahrheit wird?

Dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist. Denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwickelungen von der Gegenwart bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Princip von dem Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich, hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge, und nicht sowohl wissend ist sie als selber die Wissenschaft. Aber nicht frei ist im Menschen das überweltliche Princip, noch in seiner uranfänglichen Lauterkeit, sondern an ein anderes geringeres Princip gebunden. Dieses andere ist selbst ein Gewordenes und darum von Natur unwissend und dunkel; und verdunkelt nothwendig auch das höhere, mit dem es verbunden ist. Es ruht in

diesem die Erinnerung aller Dinge, ihrer ursprünglichen Verhältnisse, ihres Werdens, ihrer Bedeutung. Aber dieses Urbild der Dinge schläft in der Seele als ein verdunkeltes und vergessenes, wenn gleich nicht völlig ausgelöschtes Bild."

Mit diesem in der Seele zurückgebliebenen dunkeln Bilde also ist darum die Sehnsucht nach Erkenntniß gegeben, die wirkliche Erkenntniß aber geht durch viele Vermittelungen hindurch und kann nur schrittweise erlangt werden, weil wir nicht mehr im Centrum aller Dinge stehen, noch uns beliebig durch einen Sprung in unser vorweltliches Sein zurückversetzen können. Und nun fährt er fort:

„Wer will aber die Möglichkeit einer solchen Versetzung des Menschen in sein überweltliches Princip, und demnach eine Erhöhung der Gemüthskräfte in's Schauen schlechthin leugnen? Ein jedes physische und moralische Ganze bedarf zu seiner Erhaltung von Zeit zu Zeit der Reduction auf seinen innersten Anfang. Der Mensch verjüngt sich immer wieder und wird neuselig durch das Einheitsgefühl seines Wesens. In eben diesem schöpft besonders der Wissenschaft Suchende beständig frische Kraft; nicht der Dichter allein, auch der Philosoph hat seine Entzückungen. Er bedarf ihrer, um durch das Gefühl der unbeschreiblichen Realität jener höheren Vorstellungen gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialectik verwahrt zu werden. Ein anderes aber ist, die Beständigkeit dieses anschauenden Zustandes verlangen, welches gegen die Natur und Bestimmung des jetzigen Lebens streitet. Denn wie wir auch sein Verhältniß zu dem vorhergehenden ansehen mögen, — immer wird es darauf zurückkommen, daß, was in diesem untheilbarer Weise zusammen war, in ihm entfaltet und theilweise auseinander gelegt werde. Wir leben nicht im Schauen; unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweise nach Abtheilungen und Abstufungen erzeugt werden.

Hindurchgehen also durch Dialectik muß alle Wissenschaft. Eine andere Frage aber ist, ob nie der Punkt kommt, wo sie frei und lebendig wird, wie im Geschichtsschreiber das Bild der Zeiten, bei dessen Darstellung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt? Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, daß die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äußeren Form nach sein könnte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialectisch ist, aber im Gipfel- und letzten Verklärungspunkt aller (Timaeus) historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückzukehren vermöchte? Vielleicht kommt der noch, der das größte Heldengedicht singt,

im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird: was war, was ist und was sein wird. Aber noch ist diese Zeit nicht gekommen. Noch ist eine Zeit des Kampfes, noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht. Nicht Erzähler können wir sein, nur Forscher, abwägend das Für und das Wider jeglicher Meinung, bis die rechte feststeht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt. Dann aber wird die so oft vergebens gesuchte Popularität von selbst sich ergeben. Dann wird zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied mehr sein. Es wird Eine Welt sein, und der Friede des goldenen Zeitalters zuerst in der einträchtigen Verbindung aller Wissenschaften sich verkünden."

Erinnern wir uns dabei der im ersten Abschnitt unseres Buches angeführten Worte, mit welchen Schelling (damals ein neunzehnjähriger Jüngling) seine erste philosophische Schrift schloß, indem er auch da schon auf die dereinst zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens hinwies, als das letzte Erbe der Menschheit, welches sie bald lauter als jemals fordern werde. Darauf aber fügen wir hinzu, daß in demselben Maße, als wir uns solchem Zustande nähern werden, damit auch der traurige Zwiespalt wieder ausgeglichen werden wird, der heute und schon seit lange zwischen der Denkweise der gelehrten Classen und der Denkweise des gemeinen Mannes besteht. Ein Zwiespalt, infolge dessen unser ganzes Volksleben einer inneren Zersetzung verfallen ist, und welcher der Hauptsache nach von der Renaissance herdatirt, weil seitdem die gelehrte Bildung und die Volksbildung von ganz verschiedenen Unterlagen ausging, d. i. einerseits von der altclassischen Literatur, andererseits von den überlieferten Vorstellungen des Christenthums, und so allmählich auch das beiderseitige Bewußtsein einen sehr verschiedenen Inhalt erhielt. Daraus ist der seitdem immer tiefer greifende Bruch entstanden, der nie wieder geheilt werden kann, außer wenn die gelehrte Bildung und die Volksbildung wieder eine gemeinsame Grundlage gewonnen haben wird, die nothwendig eine religiöse sein muß. Denn daß vielmehr die Wissenschaft jemals zum Gemeingut werden könnte, liegt in der Unmöglichkeit. Es muß Leute geben, die den Pflug führen und den Hammer schwingen, und die können nicht studirt haben.

Soll aber die Religion zur Grundlage auch für die gelehrte Bildung werden können, die doch principaliter von dem Studium des classischen Alterthums ausgeht, so muß zuvörderst erkannt werden, daß eben die Entwickelung des classischen Alterthums selbst von der Religion ausging, nämlich von der mythologischen Religion, wie andererseits, daß diese

mythologische Religion doch in sich selbst schon eine Hindeutung auf das Christenthum enthielt. Und noch mehr muß wieder von dem Christenthum eine Ansicht gewonnen werden, wonach es selbst in den Mittelpunkt aller Wissenschaft tritt. Erst dann wird auf der Grundlage gemeinsamer Ueberzeugungen auch ein neues Volksleben erblühen.

Unter den verschiedensten Gesichtspunkten hat sich also gezeigt, von welcher Tragweite die Geistesthaten Schelling's sind. So weit reichen die daraus entspringenden Folgen, daß damit ein allgemeiner Umschwung der Geistesentwickelung angebahnt ist, von welchem wir jetzt mit Virgil sprechen:

„Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
Jam nova progenies caelo demittitur alto.“

Berühmt gewordene Worte, weil man ehemals eine Vorahnung des Christenthums darin gefunden haben wollte, wie insbesondere auch Dante annahm. Darüber möge Jeder das Seinige denken. Insofern sie aber jedenfalls einen allgemeinen Umschwung bezeichnen, glauben wir sie um so mehr auf die positive Philosophie anwenden zu dürfen, als diese selbst uns in die Saturnia regna einführt, um uns darauf das noch viel höhere Reich zu eröffnen, welches durch die Worte angekündigt ist:

„*καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*“.

Inhalt.

Von demselben Verfasser sind seit 1870 erschienen:

Die Naturlehre des Staates	5	Mk.	—	Pfg.
Das neue Deutschland	3	„	—	„
Die Religion des Nationalliberalismus	3	„	—	„
Blätter für deutsche Politik und deutsches Recht, 9 Hefte, zusammen	6	„	90	„
Literarisch-politische Aufsätze	5	„	—	„
Deutsche Antwort auf die orientalische Frage . .	2	„	—	„
Der Untergang der alten Parteien und die Parteien der Zukunft	3	„	—	„

Unter der Presse:

Der Föderalismus

als

das leitende Princip für die sociale, staatliche und internationale Organisation, unter besonderer Bezugnahme auf Deutschland, kritisch nachgewiesen und constructiv dargestellt.

Druck von Paul Schettler's Verlag in Cöthen.

